ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année | Novembre - Décembre 1962 | N° 374

DIALOGUE ENTRE HELLÉNISTES ET CHRÉTIENS

Comme la plupart des polémiques intertraditionnelles, celle qui opposa l'Hellénisme et le Christianisme fut, dans une large mesure, un faux dialogue. Du fait que chacun avait raison sur un certain plan, — ou dans une « dimension spirituelle » particulière, — il résulta que chacun sortit vainqueur à sa manière : le Christianisme en s'imposant à tout l'Occident, et l'Hellénisme en survivant au sein même du Christianisme et en donnant à l'intellectualité de celui-ci une empreinte ineffaçable.

Les malentendus n'en furent pas moins profonds, et il est aisé de le comprendre si l'on tient compte des divergences de perspective. Pour les Hellénistes, le Principe divin est à la fois un et multiple ; les dieux personnifient les qualités et fonctions divines en même temps que les prolongements angéliques de ces qualités ou fonctions ; l'idée d'immanence l'emporte sur celle de transcendance, du moins dans l'exotérisme. L'univers est un ordre pour ainsi dire architectural qui se déploie à partir du Principe suprême à travers des intermédiaires — ou des hiérarchies d'intermédiaires — jusqu'aux créatures terrestres ; tous les principes cosmiques et leurs rayons sont divins, ou semi-divins, ce qui revient à dire qu'ils sont envisagés sous le rapport de leur divinité essentielle et fonctionnelle. Si Dieu nous donne vie, chaleur et lumière, il le fait à travers Hélios ou en tant que celui-ci ; le soleil est comme la main de Dieu, il est donc divin ; et

comme il l'est en principe, pourquoi ne le serait-il pas dans sa manifestation sensible ? Cette façon de voir se fonde sur la continuité essentielle entre la Cause et l'effet, non sur la discontinuité ou accidentalité existentielle ; le monde étant la manifestation nécessaire — et strictement ordonnée — de la Divinité, il est éternel comme celle-ci ; c'est, pour Dieu, une manière de se déployer « en-dehors de lui-même » ; cette éternité ne signifie pas que le monde ne puisse subir des éclipses, mais s'il en subit fatalement, — comme l'enseignent toutes les mythologies, — c'est pour resurgir selon un rythme éternel ; il ne peut donc pas ne pas être. L'absoluité même de l'Absolu exige la relativité ; *Mâyâ* est « sans origine », disent les Védantins. Il n'y a pas de « création gratuite » et *ex nihilo ;* il y a manifestation nécessaire *ex divino,* et cette manifestation est libre dans le cadre de sa nécessité, et nécessaire dans le cadre de sa liberté. Le monde est divin par son caractère de manifestation divine, ou par le prodige métaphysique de son existence.

Il n'y a pas lieu de décrire ici, par souci de symétrie, la perspective chrétienne, qui est celle du monothéisme sémitique et qui de ce fait est connue de tous ; il nous paraît par contre indispensable de préciser, avant d'aller plus loin, que le concept hellénistique de la « divinité du monde » n'a rien à voir avec l'erreur panthéiste, car la manifestation cosmique de Dieu n'enlève rien à l'absolue transcendance qu'à le Principe en soi et ne s'oppose nullement à ce que le concept sémitique et chrétien d'une *creatio ex nihilo* a de métaphysiquement plausible. Croire que le monde est une « partie » de Dieu et que celui-ci s'épanouit lui-même, par son aséité ou son essence même, dans les formes du monde, serait une conception proprement « païenne », — nous ne doutons d'ailleurs pas qu'elle ait existé, çà et là, même chez les anciens, — et pour lui échapper, il faut avoir une connaissance qui est intrinsèquement ce que serait, sur le plan des idées, une combinaison entre la cosmosophie hellénistique et la théologie judéo-chrétienne, ces deux perspectives faisant réciproquement fonction de pierre de touche à l'égard de la vérité totale. Métaphysiquement parlant, le « créationnisme » sémitique et monothéiste, dès qu'il se pose en vérité exclusive et absolue, est presque aussi faux que le panthéisme ; nous disons « métaphysiquement » parce qu'il

s'agit de la connaissance totale et non de la seule opportunité du salut, et nous disons « presque » parce qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la transcendance de Dieu au détriment de l'intelligibilité métaphysique du monde, est moins erronée qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la nature divine du monde au détriment de l'intelligibilité de Dieu.

Si les polémistes chrétiens n'ont pas compris que la position des sages grecs ne faisait que compléter ésotériquement la notion biblique de la création, les polémistes grecs n'ont pas compris davantage la compatibilité entre les deux façons de voir ; il est vrai qu'une incompréhension en appelle parfois une autre, car il est difficile de pénétrer l'intention profonde d'un concept étranger quand elle reste implicite et que, par surcroît, ce concept est présenté comme devant remplacer des vérités peut-être partielles, mais en tout cas évidentes pour ceux qui les acceptent traditionnellement. Une vérité partielle peut être insuffisante à tel ou tel point de vue, elle n'en est pas moins une vérité.

***

Pour bien comprendre le sens de ce dialogue qui à certains égards ne fut que la confrontation de deux monologues, il faut tenir compte de ceci : pour les Chrétiens, il n'y avait pas de connaissance possible sans amour, c'est-à-dire que pour eux la gnose n'était valable qu'à condition de s'insérer dans une expérience unitive ; en dehors de la réalité spirituelle vécue, la connaissance intellectuelle de l'Univers n'avait pour eux aucun sens ; mais en définitive, les Chrétiens durent reconnaître les droits de la connaissance théorique, donc conceptuelle et anticipée, ce qu'ils firent en empruntant aux Grecs des éléments de cette science, non sans maudir parfois l'hellénisme comme tel, avec autant d'ingratitude que d'inconséquence. Si nous pouvons nous permettre une formulation simple et quelque peu sommaire, nous dirons que pour les Grecs, la vérité est ce qui est conforme à la nature des choses ; pour les Chrétiens, la vérité est ce qui mène à Dieu. Or cette attitude chrétienne, dans ce qu'elle avait d'exclusif, devait apparaître aux Grecs comme une « folie » ; aux yeux des Chrétiens, l'attitude des Grecs

consistait à voir dans la pensée une fin en soi, en dehors de tout rapport personnel avec Dieu ; c'était par conséquent une « sagesse selon la chair » puisquelle ne régénère pas à elle seule la volonté déchue et impuissante et qu'au contraire elle éloignait, par sa suffisance, de la soif de Dieu et du salut. Pour les Grecs, les choses sont ce qu'elles sont, quel que soit le parti que nous en tirions ; pour les Chrétiens — schématiquement parlant et *a priori*, — seul notre rapport avec Dieu n'a de sens. On pouvait reprocher aux Chrétiens une façon de voir trop volontariste et trop intéressée, et aux Grecs, d'une part une pensée trop enjouée et d'autre part un perfectionnisme trop rationnel et trop humain ; ce fut, à certains égards, la dispute entre un chant d'amour et un théorème de mathématique. Nous pourrions peut-être dire aussi que les Hellénistes avaient raison plutôt en principe, et les Chrétiens, plutôt en fait, du moins sous un certain rapport qu'on devinera sans peine.

Les gnostiques chrétiens, eux, admettaient forcément les anticipations doctrinales des mystères divins, mais à condition — on ne saurait trop y insister — qu'elles se trouvent en connexion quasi organique avec l'expérience spirituelle de la gnose-amour ; connaître Dieu, c'est l'aimer, ou plutôt, puisque le point de départ scripturaire est l'amour : aimer Dieu parfaitement, c'est le connaître. Connaître, c'était bien *a priori* concevoir des vérités surnaturelles, mais en faisant participer tout notre être à cette compréhension ; c'était donc aimer la divine quintessence de toute gnose, cette quintessence qui est « amour » parce qu'elle est à la fois union et béatitude. L'école d'Alexandrie était tout aussi chrétienne que celle d'Antioche, en ce sens qu'elle voyait dans l'acceptation du Christ la condition *sine qua non* du salut ; ses bases étaient parfaitement pauliniennes. Pour Saint Paul, la gnose conceptuelle et exprimable est « chose partielle » (*ex parte*), et elle « prend fin » quand viendra « ce qui est parfait » (1), c'est-à-dire la totalité de gnose qui, par le fait même de sa totalité, est l'« amour » (*charitas*, ἀγάπη), le prototype divin de la gnose humaine ; pour l'homme il y a une distinction — ou un complémentarisme — entre l'amour et la connaissance, tandis que chez Dieu cette

(1) I. *Cor.* XIII, 8.

polarité est dépassée et unifiée. Dans la perspective chrétienne, on appellera « amour » ce degré suprême, mais dans une autre perspective — la védantine notamment — on pourra tout aussi bien l'appeler « connaissance » et affirmer, non que la connaissance trouve sa totalisation ou son exaltation dans l'amour, mais au contraire que l'amour (*bhakti*), chose individuelle, trouve sa sublimation dans la connaissance pure (*jnâna*), chose universelle ; cette seconde façon de s'exprimer est directement conforme à la perspective sapientielle.

***

La protestation chrétienne se justifie sans contredit en tant qu'elle vise le côté « humaniste » de l'hellénisme « classique » et l'inefficacité mystique de la philosophie comme telle ; par contre, il n'est nullement logique de reprocher aux Grecs une divinisation du cosmos — sous prétexte qu'il ne peut y avoir d'« entrée » de Dieu dans le monde — tout en admettant que le Christ, et lui seul, opère une telle entrée ; en effet, si le Christ peut l'opérer, c'est précisément parce qu'elle est possible et parce qu'elle est réalisée *a priori* par le cosmos lui-même ; le prodige « avatârique » du Christ retrace, ou humanise, le prodige cosmique de la création ou de l'« émanation ».

Pour les Platoniciens — au sens le plus large — le retour à Dieu est donné par le fait de l'existence : notre être lui-même offre la voie du retour, car cet être est de nature divine, sans quoi il ne serait rien ; il faut donc retourner, à travers les couches de notre réalité ontologique, jusqu'à la Substance pure, qui est une ; c'est ainsi que nous devenons parfaitement « nous-même ». L'homme réalise ce qu'il connaît : la pleine compréhension — en fonction de l'Absolu — de la relativité dissout celle-ci et ramène à l'Absolu. Ici encore, il n'y a aucun antagonisme irréductible entre Grecs et Chrétiens : si l'intervention du Christ peut s'imposer, c'est, non parce que la délivrance ne consisterait pas à retourner, à travers les couches de notre propre être, à notre véritable Soi, mais parce que la fonction du Christ est de rendre un tel retour possible. Elle le rend possible sur deux plans, existentiel et exotérique l'un et intellectuel et ésotérique l'autre ; le second plan étant caché dans le premier, celui-ci seul

apparaît au grand jour, et c'est pour cela que pour le commun des mortels la perspective chrétienne n'est qu'existentielle et séparative, non intellectuelle et unitive. De là un autre malentendu entre Chrétiens et Platoniciens : tandis que ceux-ci proposent la libération par la Connaissance parce que l'homme est une intelligence (1), ceux-là envisagent dans leur doctrine générale un salut par la Grâce parce que l'homme est une existence — comme telle séparée de Dieu — et une volontée déchue et impuissante. Encore une fois, on peut reprocher aux Grecs de ne disposer que d'une voie en fait inacessible à la majorité et de donner l'impression que c'est la philosophie qui sauve, comme on peut reprocher aux Chrétiens d'ignorer la libération par la Connaissance et de prêter un caractère absolu à notre seule réalité existentielle et volitive et aussi aux moyens qui concernent cet aspect, ou de ne prendre en considération que notre relativité existentielle et non notre « absoluité intellectuelle » ; le reproche fait aux Grecs ne saurait cependant concerner les sages, pas plus que le reproche fait aux Chrétiens ne peut atteindre leur gnose, ni leur sainteté d'une manière générale.

La possibilité de notre retour à Dieu — et il y a là divers degrés — est universelle et intemporelle, elle est inscrite dans la nature même de notre existence et de notre intelligence ; notre impuissance ne peut être qu'accidentelle, non essentielle. Ce qui est principiellement indispensable, c'est une intervention du Logos, mais non dans tous les cas l'intervention de telle manifestation du Logos, à moins que nous ne lui appartenions en raison de notre situation et que, de ce fait, elle nous choisisse ; dès qu'elle nous choisit, elle fait pour nous fonction d'Absolu, et elle « est » alors l'Absolu. Nous pourrions même dire que le caractère impératif que revêt le Christ pour les Chrétiens — ou pour les hommes providentiellement destinés

(1) L'Islam, conformément à son caractère « paraclétique », reflète cette perspective — qui est d'ailleurs celle du *Vedânta* et de toute autre forme de gnose — en mode sémitique et religieux, et la réalise d'autant plus aisément dans son ésotérisme ; comme l'Helléniste, le Musulman demande avant tout : « Que dois-je connaître ou admettre, étant donné que j'ai une intelligence capable d'objectivité et de totalité ? » et non pas *a priori*: « Que dois-je vouloir, puisque j'ai une volonté libre, mais déchue ? »

au Christianisme — retrace le caractère impératif que possède le Logos dans toute voie spirituelle, d'Occident ou d'Orient.

***

Il faut réagir contre le préjugé évolutionniste qui veut que la pensée des Grecs soit « parvenue » à tel niveau ou à tel résultat, c'est-à-dire que le ternaire Socrate-Platon-Aristote serait le sommet d'une pensée toute « naturelle », sommet atteint après de longues périodes d'efforts et de tâtonnements ; c'est l'inverse qui est vrai, en ce sens que le dit ternaire ne fait que cristalliser assez imparfaitement une sagesse primordiale et en soi intemporelle, d'origine aryenne d'ailleurs et typologiquement voisine des ésotérismes celtique, germanique, mazdéen et brahmanique. Il y a, dans la rationnalité aristotélicienne et même dans la dialectique socratique, une sorte d' « humanisme » plus ou moins apparenté au naturalisme artistique et à la curiosité scientifique, donc à l'empirisme ; mais cette dialectique déjà trop contingente — n'oublions cependant pas que les dialogues socratiques relèvent de la « pédagogie » spirituelle et ont quelque chose de provisoire — cette dialectique, disons-nous, ne doit pas nous amener à attribuer un caractère « naturel » à des intellections qui sont « surnaturelles » par définition même, ou « naturellement surnaturelles ». En somme, Platon a exprimé en un langage déjà profane des vérités sacrées, — langage profane parce que plus rationnel et discursif qu'intuitif et symboliste, ou parce que suivant dans une trop large mesure les contingences et humeurs du miroir mental — tandis qu'Aristote a placé la vérité même, et non seulement l'expression, sur un plan profane et « humaniste » ; l'originalité de l'aristotélisme est sans doute de donner à la vérité un maximum de bases rationnelles, ce qui ne va pas sans l'amoindrir et ce qui n'a de sens qu'en présence d'une régression de l'intuition intellectuelle ; c'est une « épée à double tranchant », précisément parce que la vérité semble être désormais à la merci des syllogismes. La question de savoir si c'est là une trahison ou une réadaptation providentielle nous importe peu, et on pourrait sans doute y répondre dans

un sens comme dans l'autre (1) ; ce qui est certain, c'est que l'aristotélisme, par ses contenus essentiels, est encore beaucoup trop vrai pour être compris et apprécié par les protagonistes de la pensée « dynamique » et relativiste, ou « existentialiste », de notre époque. Cette pensée mi-plébéienne, mi-démoniaque se trouve dès ses prémisses en contradiction avec elle-même puisque, dire que tout est relatif ou « dynamique », donc « en mouvement », c'est dire qu'il n'existe aucun point de vue qui permette de le constater ; Aristote avait du reste parfaitement prévu cette absurdité.

Les modernes ont reproché aux philosophes antésocratiques — comme d'ailleurs à tous les sages de l'Orient — de chercher à se faire une image de l'Univers sans se demander si nos facultés de connaissance sont à la hauteur d'une telle entreprise ; reproche parfaitement vain, car le fait même que nous pouvons poser cette question prouve que notre intelligence est en principe capable de l'adéquation dont il s'agit ; ce ne sont pas les « dogmatistes » qui sont naïfs, mais les sceptiques, qui ne se doutent pas le moins du monde de ce qu'implique en réalité le « dogmatisme » qu'ils combattent. De nos jours, certains vont jusqu'à prétendre que le but de la philosophie ne peut-être que la recherche d'un « type de rationalité » convenant à la compréhension de la « réalité humaine » ; c'est

(1) Pythagore, c'est encore l'Orient aryen ; Socrate-Platon n'est plus tout à fait cet Orient, — en réalité ni « oriental » ni « occidental », cette distinction n'ayant pas de sens pour l'Europe archaïque, — mais il n'est pas encore tout à fait l'Occident, tandis qu'avec Aristote l'Europe commence à devenir spécifiquement « occidentale » au sens courant et culturel du terme. L'Orient — ou un certain Orient — fait irruption avec le Christianisme, mais l'Occident aristotélicien et césaréen finit par l'emporter, pour échapper en fin de compte et à Aristote et à César, mais par le bas. Faisons remarquer à cette occasion que toutes les tentatives théologiques modernes de « dépasser » l'aristotélisme ne peuvent que tendre vers le bas, étant donné la fausseté de leurs motifs implicites ou explicites ; ce qu'on recherche au fond, c'est une capitulation élégante devant le scientisme évolutionniste, devant la machine, le socialisme activiste et démagogique, le psychologisme destructeur, l'art abstrait et le surréalisme, bref le modernisme sous toutes ses formes, — ce modernisme qui est de moins en moins un « humanisme » puisqu'il se déshumanisme, où cet individualisme qui est de plus en plus infra-individuel. Les modernes, qui ne sont ni des Pythagoriciens ni des Védantins, sont assurément les derniers à pouvoir se plaindre d'Aristote.

la même erreur, mais en plus grossier et plus bas, et aussi en plus insolent ; comment ne voit-on pas que l'idée même d'inventer une intelligence capable de résoudre tels problèmes, premièrement prouve que cette intelligence existe déjà, — car elle seule pour concevoir une telle idée, — et deuxièmement montre que le but qu'on se propose est d'une insondable absurdité ? Mais notre intention n'est pas de nous étendre sur ce sujet ; nous tenons simplement à relever le parallélisme entre la sagesse antésocratique — ou plus précisément ionienne — et des doctrines orientales telles que le *Vaishêshika* et le *Sânkhya*, et à souligner, d'une part, que dans toutes ces antiques visions de l'Univers, le postulat implicite est l'innéité de la nature des choses dans l'intellect (1) et non une supposition ou autre opération logique, et d'autre part, que cette notion d'innéité fournit la définition même de ce que les sceptiques et les empiristes croient devoir qualifier dédaigneusement de « dogmatisme » ; ils montrent par là qu'ils ignorent, non seulement la nature de l'intellection, mais aussi celles des dogmes au sens propre du mot. Ce que nous aimons chez les Platoniciens, ce n'est pas la « pensée », bien entendu, c'est le contenu de celle-ci, qu'on l'appelle « dogmatique » ou autrement.

Les Sophistes inaugurent l'ère du rationalisme individualiste et à prétention illimitée ; ils ouvrent ainsi la porte à tous les totalitarismes arbitraires. Il est vrai que la philosophie profane commence aussi avec Aristote, mais en un sens assez différent puisque la rationalité du Stagyrite tend vers le haut, et non vers le bas comme celle de Protagoras et de ses pareils ; autrement dit, si l'individualisme dissolvant provient des Sophistes — sans oublier des esprits apparentés tels que Démocrite et Epicure — Aristote ouvre au contraire l'ère du rationalisme encore ancré dans la certitude métaphysique, mais néanmoins fragile et ambigu par son principe même, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus d'une fois.

En tout état de cause, si l'on veut comprendre la

(1) Dans la terminologie des anciens cosmologues, il faut faire la part du symbolisme : quand Thalès voit dans l'« eau » l'origine de toutes choses, c'est selon toute vraisemblance de la Substance universelle — la *Prakriti* des Hindous — qu'il s'agit et non de l'élément sensible ; de même pour l'« air » d'Anaximène de Milet ou de Diogène d'Apollonie, ou pour le « feu » d'Héraclite.

réaction chrétienne, il faut tenir compte de tous ces aspects de l'esprit grec, en même temps que du caractère biblique, mystique et « réalisateur » du Christianisme. La pensée grecque apparaissait, pour une bonne part, comme une tentative prométhéenne de s'approprier la lumière du Ciel, de brûler témérairement les étapes dans la voie vers la Vérité, mais en même temps elle était largement irrésistible à cause des évidences qu'elle véhiculait ; ceci étant, il ne faut pas perdre de vue qu'en Orient les doctrines sapientielles ne se présentaient jamais comme une « littérature » ouverte à tous, que leur assimilation exigeait au contraire une méthode spirituelle correspondante, ce qui, précisément, n'était plus et ne pouvait plus être le cas chez les Grecs de l'époque classique.

***

Il a été dit et redit que les Hellénistes et les Orientaux — les esprits « platoniciens » au sens le plus large — se rendent coupables de refuser « orgueilleusement » le Christ, ou qu'ils tentent d'échapper à leurs « responsabilités » — encore et toujours ! — de créature envers le Créateur en se retranchant en leur propre centre où ils prétendent trouver, dans leur pur être, l'essence des choses et la Réalité divine ; ils diluent ainsi, paraît-il, la qualité de créature et du même coup celle de Créateur dans une sorte d'impersonnalisme panthéiste, ce qui revient à dire qu'ils ruinent le rapport « engageant » entre le Créateur et la créature. En réalité, les « responsabilités » sont relatives comme nous sommes relatifs nous-mêmes dans notre particularité existentielle ; elles ne sauraient être moins relatives — ou « plus absolues » — que le sujet auquel elles se rapportent. Celui qui, par la grâce du Ciel, parvient à échapper à la tyrannie de l'égo, est par là même délié des responsabilités que l'égoïté implique ; Dieu se montre comme Personnalité créatrice dans la mesure — ou sous le rapport — où nous sommes « créature » et individu, mais c'est là, précisément, une réciprocité qui est loin d'épuiser toute notre nature ontologique et intellectuelle, c'est-à-dire que cette nature ne se laisse pas définir exhaustivement par les notions de « devoir », de « droit », ou par d'autres enchaînements de ce genre. On a dit que le « refus », de la part des esprits « platoniciens », du don christique, constitue la perversité la plus

subtile et la plus luciférienne de l'intelligence ; cet argument, né d'un instinct de conservation mal inspiré, mais compréhensible à son niveau, se laisse aisément retourner contre ceux qui s'en servent, et avec beaucoup plus de pertinence : en effet, si on veut à tout prix nous obliger à constater quelque part de la perversion mentale, nous la verrons chez ceux qui entendent substituer à l'Absolu un Dieu personnel et partant relatif, et aux principes métaphysiques des phénomènes temporels, et cela non pas en fonction d'une foi naïve qui ne demande rien à personne, mais dans le cadre de l'érudition la plus exigeante et de la prétention intellectuelle la plus totalitaire. S'il y a un abus de l'intelligence, il est dans le fait de substituer le relatif à l'Absolu, ou l'accident à la Substance, sous prétexte de mettre le « concret » au-dessus de l'« abstrait » (1) ; il n'est pas dans le refus — au nom des principes transcendants et immuables — d'une relativité présentée comme absoluité.

Le malentendu entre Chrétiens et Hellénistes se réduit dans une large mesure à une fausse alternative : en effet, le fait que Dieu réside dans notre « être » le plus profond — ou au fond transpersonnel de notre conscience — et que nous pouvons en principe le réaliser à l'aide de l'intellect pur et théomorphe, n'exclut aucunement que cette Divinité immanente et impersonnelle s'affirme également, et simultanément, comme objective et personnelle, et que nous ne puissions rien sans sa grâce, malgré le caractère essentiellement « divin » de l'Intellect auquel nous participons naturellement et surnaturellement.

Il est parfaitement vrai que l'individu humain est une personne concrète et déterminée, et responsable devant un Créateur, un Législateur personnel et omniscient ; mais il est tout aussi vrai — pour dire le moins — que l'homme n'est qu'une modalité pour ainsi dire extérieure et coagulée de la Divinité à la fois impersonnelle et personnelle, et que l'intelligence humaine permet en principe d'en prendre conscience et de réaliser ainsi sa véritable identité. En un sens, c'est évidemment l'individualité déchue et pécheresse qui est « nous-mêmes » ; en un autre sens, c'est le Soi transcendant et inaltérable ; les plans

(1) En réalité, c'est un abus de langage de qualifier d'« abstrait » tout ce qui est au-dessus de l'ordre phénoménal.

sont différents, il n'y a entre eux aucune commune mesure.

Quand le dogmatiste religieux revendique pour tel fait terrestre une portée absolue — et nous ne contestons pas le caractère « relativement absolu » de tel fait — le Platonicien ou l'Oriental fait appel aux certitudes principielles et intemporelles ; en d'autres termes, quand le dogmatiste affirme que « ceci est », le gnostique demande immédiatement : « en vertu de quelle possibilité ? » Pour lui, « tout a déjà été » ; il n'admet le « nouveau » qu'en tant que celui-ci retrace ou manifeste l'« ancien » ou plutôt l'intemporel, l'« idée » increéée ; les messages célestes ont, pratiquement et humainement, une fonction d'absolu, certes, mais ils ne sont pas pour autant l'Absolu et ne sortent pas, dans leur forme, de la relativité. Il en va de même de l'intellect à la fois « créé » et « increé » : l'élément « increé » le pénètre comme la lumière pénètre l'air ou l'éther ; cet élément n'est pas la lumière, mais il la véhicule, et on ne peut pratiquement les dissocier.

Il y a deux sources de certitude, à savoir, d'une part l'innéité de l'Absolu dans l'intelligence pure, et d'autre part le phénomène surnaturel et la grâce ; il est trop évident — on ne saurait assez le répéter — que ces deux sources peuvent, et par conséquent doivent, se combiner, dans une certaine mesure, mais en fait, les exotéristes ont intérêt à les opposer, ce qu'ils font en déniant à l'intelligence son essence surnaturelle et en niant l'innéité de l'Absolu, et aussi en déniant la grâce à ceux qui pensent autrement qu'eux. L'opposition irréductible entre l'intellection et la grâce est des plus artificielles, car l'intellection est elle aussi une grâce, mais c'est une grâce statique et innée ; nous ne voyons absolument pas pourquoi ce genre de grâce ne serait pas une possibilité et ne se manifesterait jamais, du moment que, par sa nature même, il ne peut pas ne pas être. Si l'on objecte qu'il ne s'agit pas là de « grâce » mais d'autre chose, nous répondrons que dans ce cas la grâce n'est pas nécessaire, car de deux choses l'une : ou bien la grâce est indispensable, et alors l'intellection est une grâce, ou bien l'intellection n'est pas une grâce et alors la grâce n'est pas indispensable.

Si les théologiens admettent, avec l'Ecriture, qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur le Christ « si ce n'est par le Saint-Esprit », ils doivent admettre également

qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur Dieu sans l'intervention de l'Esprit saint ; les vérités de la sagesse grecque, comme les vérités métaphysiques de tous les peuples, ne sauraient donc être privées de caractère « surnaturel » et en principe salvifique.

A un certain point de vue, l'argument chrétien est l'historicité du Christ-Sauveur, tandis que l'argument platonicien ou « aryen » est la nature des choses ou l'Immuable ; si, symboliquement parlant, tous les hommes risquent de se noyer par suite de la chute d'Adam, le Chrétien se sauvera en saisissant la perche que lui tend le Christ et que nul autre ne peut lui tendre, tandis que le Platonicien se sauve en nageant, sans qu'aucun des deux procédés ne puisse infirmer ou annuler l'efficacité de l'autre. D'une part, il est certainement des hommes qui ne savent pas nager ou qui sont empêchés de le faire, et d'autre part, la natation est incontestablement dans les possibilités de l'homme ; le tout est de savoir ce qui compte en fait, suivant les situations individuelles et collectives (1). Nous avons vu que l'Hellénisme, comme toutes les doctrines directement ou indirectement sapientielles, se fondent sur l'axiome de l'homme-intelligence plutôt que sur celui de l'homme-volonté, et c'est là une des raisons pour lesquelles il devait apparaître comme chose inopérante aux yeux de la majorité des Chrétiens ; nous disons « de la majorité » parce que les gnostiques chrétiens ne pouvaient faire ce reproche aux Pythagoriciens-Platoniciens ; les gnostiques ne pouvaient pas ne pas admettre la primauté de l'intellect, et de ce fait, l'idée du rachat divin impliquait pour eux tout autre chose et bien davantage qu'une mystique de l'histoire et un dogmatisme sacramentel. Il faut répéter une fois de plus — et d'autres l'ont dit avant nous et mieux que nous — que les faits sacrés sont vrais parce qu'ils retracent sur leur plan la nature des choses, et non inversement ; la nature des choses n'est pas réelle ou normative parce qu'elle évoque tels faits sacrés. Les principes, essentiellement accessibles à l'intelligence pure, — sans quoi l'homme ne serait pas l'homme, et c'est presque un blasphème de nier que l'intelligence

(1) En d'autres termes : si les uns ne peuvent nier logiquement qu'il est des hommes qui se sauvent en nageant, les autres ne peuvent pas nier davantage qu'il est des hommes qui ne se sauvent que parce qu'on leur tend une perche.

humaine possède par rapport à l'intelligence animale un côté surnaturel, — les principes universels confirment les faits sacrés qui, eux, les reflètent et en tirent leur efficacité ; ce n'est pas l'histoire, quels que soient ses contenus, qui confirme les principes. Ce rapport, les Bouddhistes l'expriment en disant que la vérité spirituelle se situe au-delà de la distinction entre l'objectivité et la subjectivité, qu'elle tire son évidence des profondeurs de l'Etre même, ou de l'innéité de la Vérité dans tout ce qui est.

Pour les perspectives sapientielles, le rachat divin est toujours là ; il préexiste et il est le modèle céleste de toute alchimie terrestre, si bien que c'est toujours grâce à ce rachat éternel — quel qu'en soit le véhicule sur terre — que l'homme est libéré du poids de ses errements et même, Deo volente, de celui de son existence séparative ; si « Mes Paroles ne passeront pas », c'est qu'elles ont toujours été. Le Christ des gnostiques est celui qui est « avant qu'Abraham fût » et dont dérivent toutes les antiques sagesses ; cette conscience, loin d'amoindrir la participation aux trésors de la Rédemption historique, confère à ceux-ci une portée qui touche aux racines même de l'Existence.

Frithjof SCHUON.

NOTES SUR LE CARACTÈRE « MING »

Parmi les caractères chinois, l'un des plus riches de signification avec le caractère chinois TAO, Voie, est le caractère MING dont on trouvera ci-après l'analyse que l'on pourra compléter avec l'article de G. Maspéro *Le mot Ming* paru dans le numéro d'octobre-décembre 1933 du Journal Asiatique.

*
* *

Ming, lumière, intelligence. Défini par le *Shou Wen* (en abrégé *SW*) : Briller. Composé de *Yu,* lune, et de *Kiung,* fenêtre de tulle laissant passer la lumière, phonétique. Notons que le caractère archaïque de l'époque *Yn* est soleil et lune, lequel fut remplacé à l'époque *Chou* par le tracé fenêtre et lune, tandis que le caractère moderne est revenu au tracé primitif. Avant d'entrer dans de plus amples explications nous remarquerons que les deux symboles se complètent, car tout ce que nous voyons n'est visible qu'à travers quelque chose, un voile plus ou moins translucide selon la finesse de nos sens et la clarté de notre esprit.

Nous allons examiner d'abord les deux composants de *Ming : Ju,* soleil et *Yu,* lune.

Ju, soleil. *SW :* La réalité, le vrai, la substance réelle de toutes choses, *She.* L'essence sublime et lumineuse du *Yang* (*T'ai Yang*) lequel n'est soumis à aucune diminution ni déperdition, la source de toute clarté et de toute couleur. Représenté anciennement par un cercle avec soit un point central, soit un diamètre horizontal, soit une ligne sinueuse qui rappelle le graphique appelé *T'ai-ki.*

Le soleil c'est ce qui est abondant et brillant (*She*), plein ou complet (*She*), rempli, solide, réel, ce à quoi ne manque, parfait, qui existe réellement. Ce dernier caractère est défini par P. Wiéger, dans ses *Leçons Etymologiques :* Avoir des ligatures de cauris dans sa maison. Etre vrai-

ment riche et non en apparence, vrai, qui est à l'intérieur comme à l'extérieur.

Commentaire du *SW* explique : Au milieu du *Yang*, il y a du *Yn*. C'est pourquoi au milieu du disque solaire il y a une ombre noire. Au milieu du soleil, il y a un oiseau (à trois pieds) arrêté, au milieu de la lune, il y a une grenouille.

L'expansion *Shen*, c'est l'abondance *She* des forces naturelles. Le soleil, à qui rien ne manque, sert à accumuler, il donne sans compensation et rassemble ; l'essence véritable du souffle igné forme le soleil. C'est l'essence concrète du *Yang* et la source de toute lumière. De lui émane les cinq couleurs (1).

Yu, lune. *SW* : L'évanescente, *K'u*, ainsi appelée parce qu'elle diminue progressivement en quinze jours. L'essence sublime du *Yn* (*T'ai Yn*). Notons que toutes les formes archaïques représentent la lune entre le premier quartier et la pleine lune, très rarement au dernier quartier. Le caractère *K'u* signifie aussi tour de guet au-dessus d'une porte de ville (la lune, porte du Ciel, tour d'ivoire ou de corne) (2), réserve, cité impériale (la lune, lieu où se trouvent conservées les choses du passé). Les légendes chinoises nous apprennent qu'un lièvre de jade habite la surface de la lune et qu'il est le serviteur des génies pour lesquels il broie des drogues d'immortalité. On le représente travaillant à l'ombre d'un cassier de jade, l'un des huit arbres merveilleux de la lune ; quiconque peut se procurer des feuilles de cet arbre devient immortel. Une grenouille ou, selon certains, une sauterelle y réside ainsi qu'un vieil homme qui, à l'intar des Parques, à pour mission de lier par un fil rouge invisible les futurs fiancés, d'où le proverbe : Dans le Ciel se font les mariages, dans la lune se nouent les fils du destin (3). Si le masculin, *Yang*, est fils du Ciel, le féminin, *Yn*, le fils de la Terre, l'androgyne, lui, a une troisième maternité qui est la lune, symbole de l'homme véritable (4). C'est Avicenne qui a dit : La lune

(1) *Cf.* Platon *Cratyle* : La lumière est appelée *hélios* parce que par elle tout est concentré, *aolles*, et qu'elle rassemble le dispersé.

(2) Lieou Ling (G. Margouliès - *Kou Wen*) compare le soleil et la lune à des fenêtres.

(3) *Cf.* Arioste, *Roland furieux*, chapitre XXXIV, XXXV et XXXVIII.

(4) *Cf.* René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre XXVIII.

dont l'intellect humain est le moteur. *Intelligentia vel motor lunae.* Et Cicéron : Au-dessus de la lune, tout est éternel.

K'iu désigne des piliers placés en avant et de part et d'autre de la porte d'une ville ou d'un palais, au sommet desquels était placé un observatoire, *Kuan.* Ce dernier caractère signifie considérer de loin, contempler. Il désigne tout lieu élevé d'où l'on observe, observatoire, tour et en particulier pagode, résidence des prêtres taoïstes, *Tao-she. Kuan Yn* est la célèbre déesse de la miséricorde, sorte de Lucine, apparemment bouddhiste.

Commentant cette phrase de la Deuxième sourate du Coran : « Et lorsqu'il vit la lune s'élever, il (*Ibrâhîm*) dit : Voici mon Seigneur », dans son ouvrage *The Bock of Certainty* (le Livre de la Certitude), M. Martin Lings écrit ce qui suit : « L'être dont le cœur est éclairé par cette lune de la certitude est appelé par les chinois l'homme véritable. Si on peut comparer la terre à une maison sans fenêtres, l'homme en est la tour de guet et le troisième œil en est comme l'unique fenêtre par laquelle tous les habitants de cette maison cherchent à être éclairés (1).

Revenons maintenant au caractère *Ming.* La substitution du symbole fenêtre à la place de celui du soleil à l'époque *Chou* (1050-256 av. J.C.) n'a pas manqué d'intriguer tous ceux qui ont étudié le mot *Ming.* Parlant de la forme archaïque relevée sur l'inscription du trépied du duc *Mao,* datant du deuxième souverain de la dynastie des *Chou,* 1115-1078 av. J.C., et qui consiste en un croissant de lune ayant à sa gauche un disque ovale comportant un dessin quadrilobé, L.C. Hopkins, dans ses *Pictographics Reconnoissances,* voit dans ce curieux pictogramme la vieille lune tenant la jeune lune dans ses bras et cite à l'appui de sa trouvaille l'expression « éclat nouveau » pour le troisième jour de la lunaison (2). Il suggère que le disque ovale représente l'homme dans la lune ou le lièvre broyeur

(1) *Cf. Aurelia* de Gérard de Nerval : « J'étais dans une tour si profonde du côté de la terre et si haute du côté du ciel que mon existence semblait devoir se consumer à monter et descendre. Déjà mes forces s'étaient épuisées, et j'allais manquer de courage, quand une porte latérale vient à s'ouvrier, un esprit se présente et me dit : Viens, mon frère !. »

(2) *Cf.* Platon III *Cratyle.* Ed. Saisset, p. 250 : La lumière qui éclaire la lune est toujours nouvelle et ancienne.

de drogues et en déduit que le caractère *K'iung*, fenêtre, devait représenter à l'origine l'image de la pleine lune et de ses taches. Il pense que le retour ultérieur à la forme archaïque est une simplification du caractère *K'ung* trop compliqué à tracer. Ne serait-ce pas plutôt le signe d'une nouvelle alliance, d'un retour à la tradition primordiale, à un octave plus bas, il est vrai. En effet, le remplacement du caractère soleil par *K'ung* est la traduction graphique de l'obscurcissement de la Tradition à la fin de l'époque *Chou*, d'où la nécessité d'un réajustement et d'une révélation nouvelle qui en Chine fut double. Lao-tse et Confucius peuvent donc fort bien être considérés comme les deux tours qui flanquent la porte de la voie qui mène à la perfection, à la voie du Ciel.

Signalons, pour terminer, l'expression *Pai Ming*, claire compréhension, laquelle a les deux sens de savoir, connaître parfaitement et celui littéral de luminosité blanche. C'est la faculté de comprendre les lois générales. On sait que la luminosité est la caractéristique de l'état subtil. Ce qui luit de la couleur blanche (couleur originelle) est sans défaut, c'est quand en haut on atteint le but. Il convient donc de posséder l'intelligence (clarté) parfaite du soleil illuminant largement de tout côté et dont les rayons atteignent partout.

Pai ou *Po*, blanc. *SW :* La couleur de l'occident. Pour toutes les choses rituelles de caractère *Yn*, la couleur des objets est blanche. Tout y entre, toutes choses en effet commencent par être *Yn*. Composé de *Ju*, entrer, désignant le *Yang*, et de *Eul*, deux. On notera que le blanc est la couleur de deuil en Chine et que c'est vers l'occident que vont les morts. D'autre part *Po* est homophone de *P'o*, « anima » et également de *Po*, frère aîné, celui qui est appelé à continuer la lignée et à accomplir les sacrifices du culte des ancêtres.

Jacques LIONNET.

LE MYSTÈRE DE LA CROIX

de DOUZETEMPS.

(*suite*) (1)

Ce chapitre est le XIII[e] de l'ouvrage, et il est intitulé : *Des merveilles de la Croix dans la Nature extérieure ;* en voici le texte :

« I. Plus les choses extérieures s'éloignent de l'Unité, ou de leur centre, plus elles s'épanchent dans la variété, dans la multiplicité et divisibilité, tandis que le point central, d'où elles sont sorties, demeure toujours constant, unique et uni indivisiblement à lui-même, tirant sans cesse la périphérie à soi : car le centre restreint, et la circonférence dilate. Ainsi les créatures, en s'éloignant de leur centre, s'éloignent aussi de sa force, de son influence et irradiation : d'où elles deviennent plus faibles, plus impuissantes et plus contraires l'une à l'autre, à cause de leur diversité qu'apporte la multiplicité ; mais c'est pourtant dans cette variété, causée par la pluralité, que paraissent les merveilles de l'Unité, qui ne serait point manifestée sans la communication d'elle-même par la pluralité, dans laquelle nous voyons reluire la bonté, la sagesse et la puissance de l'Unité communicative à tant de différents êtres si bien ordonnés en poids, nombre et mesure (2). Il a donc plu au Créateur tout-puissant de se faire connaître par une infinité de créatures qu'il gouverne, conserve, nourrit, habille et entretient de ses trésors inépuisables de justice, sagesse, force et vertu, surtout l'homme, son image vivante ; mais cette même variété et multiplicité des objets différents que son Seigneur et son Maître lui a mis devant l'esprit, le cœur et les sens,ont occasionné

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept.-oct. 1962.

(2) Cette théorie si juste est tout à fait identique à celle qu'expose L.-Cl. de Saint-Martin dans le *Tableau Naturel*. Il y a d'ailleurs beaucoup d'affinité entre ces deux auteurs, quoiqu'on n'ait point à reprocher à Saint-Martin le mysticisme parfois exagéré de Douzetemps.

sa chute dans le péché, et, par sa chute, les croix et les souffrances qui en sont les suites, mais qui sont aussi les moyens pour le faire retourner vers l'Unité, dont il est sorti et à laquelle il est continuellement rappelé, même par les créatures dont il éprouve la vanité et corruption tous les jours. Car,

« II. Examinons toute la nature et toute créature dans ce monde astral, élémentaire, extérieur, et nous trouverons qu'elle gémit et soupire, accablée du poids de la vanité et corruption auxquelles elle est assujettie par cette chute contre sa volonté ; et nous verrons en même temps comment elle aspire à sa délivrance pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu, dont elle a l'espérance dans sa servitude et combat continuel contre la corruption. Ainsi, toute la nature et toute créature souffre la croix, et elle est continuellement dans le combat ou l'agonie pour se défendre contre ses ennemis qui l'assaillent de tous côtés et la menacent de sa prochaine ruine et destruction, comme sont la vanité, la corruption, la mort, la pourriture qui lui ont déclaré la guerre et la lui font sans cesse, outre les jugements, dont le Créateur très juste se sert bien souvent, par des fléaux extraordinaires, pour châtier sa créature rebelle et la ramener à son devoir de soumission, d'obéissance et d'amour. Mais, si toute la nature est asservie aux souffrances et aux croix, c'est aussi par la croix qu'elle se conserve et maintient, tant qu'il plaira au Créateur de la laisser dans l'état où elle se trouve aujourd'hui ; car, sans les changements et vicissitudes des saisons, sans les qualités contraires l'une à l'autre dans les éléments, sans la succession alternative du froid au chaud, de l'humide au sec, du jour à la nuit, du soleil à la lune, rien ne croîtrait et ne viendrait à maturité dans les choses extérieures : parce que le froid sans le chaud flétrirait (1), le chaud sans le froid brûlerait, l'humide sans le sec inonderait, le sec sans l'humide fanerait ou rendrait arides toutes les choses naturelles.

« III. L'Ecclésiastique, ou Jésus fils de Sirach, a bien connu la vérité de cette doctrine quand il nous a incités à ouvrir les yeux pour considérer les ouvrages du Seigneur, au ch. 33, v. 15, et au ch. 42 v.1-25. Regarde, dit-il,

(1) Dans son action extérieure, bien entendu.

tous les ouvrages du Très-Haut : ils sont tous ordonnés deux contre deux et un contre un, et il ne manque rien à tout ce qu'il fait ; ils se prêtent la main l'un à l'autre pour produire l'effet auquel le Très-Haut les a destinés, et, tout contraires qu'ils paraissent et sont réellement l'un à l'autre, ils s'accordent pourtant tous aux ordres du puissant Créateur et du sage Administrateur, et, pour exécuter ses commandements, ils oublient leur inimité : de sorte que, dans leur contrariété et variété, ils font ensemble une harmonie merveilleuse, comme les différents tons de plusieurs cordes d'un instrument musical font l'agrément de la musique. D'ici reluit la vertu puissante du grand Maître par la création, et sa sage providence par le gouvernement du créé, dans cette grande variété, différence, et même contrariété qu'il réunit à ses desseins et productions lesquels nous paraîtraient des merveilles toujours nouvelles, si elles n'étaient pas journalières. Nous allons considérer par sa lumière les principaux instruments, entre ses créatures, dont il se sert pour opérer ces merveilles.

« IV. Le soleil est sans contredit la plus noble, la plus digne et la plus admirable créature, après l'homme, dans ce monde extérieur, étant la lumière même intérieure du monde divin et angélique, qui reluit dans ce monde extérieur comme un point ouvert au firmament, et par lequel cette lumière du dedans se manifeste, se communique et se dilate au-dehors ; il est la porte de la lumière, ou le grand luminaire du jour, placé dans l'endroit où était Lucifer avant sa chute, auquel il a été substitué pour répandre la lumière dans ce monde visible extérieur qui, avant la chute de Lucifer, était sa hiérarchie, ou principauté angélique, depuis le point du soleil jusqu'au centre de la terre comme ils sont devenus par la création. Cette vaste et cette grande demeure était une substance claire, pure, transparente comme un nitre céleste qu'il alluma par le feu de son orgueil élevé, et dont il fit ce chaos ténébreux et affreux que Moïse décrit au commencement de la Genèse. Or le soleil est le père de la chaleur et de la sécheresse, comme la lune est la mère du froid et de l'humidité. Le soleil produit le sang, le souffre, et tout ce qui est huileux dans la nature ; la lune produit le lait, le sel, et tout ce qui est aqueux dans la nature. Le soleil est le mâle universel ; la lune est la femelle universelle,

mais principalement du soleil dans l'essence de l'opération, dont elle reçoit la semence chaude et sèche, très subtile et spiritueuse, mais qu'elle coagule par son froid et qu'elle grossit et tempère par son humide, afin qu'elle puisse descendre plus facilement par la région de l'air, qui est le grand alambic, et la distiller dans la terre, qui en est la nourrice, dont elle produit une infinité de nourrissons dans les trois familles animale, végétale et minérale.

« V. Nous voyons dans ces opérations des croisades merveilleuses du froid et du chaud, de l'humide et du sec, du supérieur et de l'inférieur, du célestre et du terrestre, du mâle et de la femelle, du sang et du lait, du soufre et du sel ; et tout cela vient du ciel, du Père des lumières, de qui tout bien et tout bon descend, comme de sa source, par le moyen du point ouvert dans le ciel, c'est-à-dire du soleil. C'est donc le soleil qui donne à toutes choses, par ordre du souverain Maître, l'âme et l'esprit de quinte-essence qui anime et vivifie tout ; et c'est la lune qui leur donne le corps et l'humidité, qui résiste à tout ; et ainsi, c'est du soleil que vient la chaleur naturelle et de la lune que vient l'humide radical, permanent et conservant le feu du soleil. Ces deux luminaires, agissant de concert, doivent assurément produire un fruit, ou un enfant, qui soit digne d'une si grande parenté et qui montre, par ses effets, son origine, *quâ sit origine natus ;* c'est le premier de tous les sels, ou le premier être des sels, car il faut qu'ils soient tous de sa nature avant de se partager dans leurs différentes espèces, autrement il ne serait point leur premier être ; je le nommerai après par son propre nom, mais que chacun prenne garde à soi, car, tout faible et petit oiseau qu'il est dans son origine, il devient un terrible dragon.

« VI. Un enfant d'une si haute naissance doit aussi avoir une nourrice digne de lui ; pour cela, il a plu au Créateur de placer dans la terre un grand vide, un vide affamé (*terra autem erat inanis et vacua,* Gen. ch. I, v.2), qui attire continuellement à soi ce même oiseau encore très volatil pour lui donner un corps, ou pour le corporifier, afin qu'il soit visible et palpable à la main, n'étant que respirable tant qu'il est encore en l'air. La terre donc, qui est le véritable Saturne coagulant, reçoit ce fruit du soleil et de la lune, l'allaite de ses mamelles, d'où il croît et se fortifie, de sorte que, par cette nourriture que la terre

reçoit elle-même pour la lui donner (car une nourrice doit boire et manger pour nourrir son élève) l'enfant devient homme, d'invisible visible, de célèbre terrestre, retenant pourtant toujours la nature de son origine. Or la terre ne pourrait arrêter ce fruit si subtil et cette aigle céleste si volatile si elle n'avait point dans son sein une glu qui la prend et la tient prisonnier ; cette glu est une matière grasse, visqueuse, onctueuse ou huileuse, dans laquelle l'oiseau perd ses ailes et prend un corps hors du ventre de sa nourrice, laquelle donne à toutes choses une corporalité visible ; il y croit et s'y fortifie, il y devient robuste, et même la terreur de tout le monde, car c'est lui qui renverse les forteresses, qui fait brèche aux remparts, qui enlève les tours, et qui se fait passage partout, rompant et brisant les fers et les rochers, les portes, les digues et les barrières : grand fléau de tout le genre humain, mais aussi sa grande médecine s'il tombe dans des mains intelligentes et industrieuses. Les sages qui l'ont connu l'ont aussi honoré par des noms et des titres magnifiques, l'appelant le *fils du Soleil et de la Lune, l'Aîné de la Sagesse créée, Iliastre salin, Lumière d'intelligence, Limbe Angélique*. Si vous réfléchissez bien sur son origine, dont nous avons dit quelque chose de fort particulier, vous connaîtrez la raison et la vérité de ces noms et surtout de celui de *Limbe Angélique*. Je ne crois point, après ce que je viens de dire, être obligé de tenir parole et d'accomplir ma promesse en le nommant par son nom propre, car, par ma description, vous touchez au doigt que c'est le *salpêtre* on *nitre* de nature céleste et terrestre ; mais comme il y en a de plusieurs sortes, je vous laisse le choix libre.

« VII. Le grand mystère de ce *Sel des Sels* consiste dans la croix ; les anciens sages ont été des trompeurs envieux quand ils ne lui ont donné qu'une origine céleste en le dépeignant par un cercle et une ligne perpendiculaire ⦶, car il renferme aussi la ligne diamétrale dont ils ont marqué le sel ⊖, de sorte que ces deux figures, qui sont infailliblement dans le nitre, sont la figure du *vert-de-gris* des sages, c'est-à-dire la croix entière et parfaite dans le cercle ⊕, figure qui est le commencement et la consommation de tous les mystères de la nature, car, ayant les quatre éléments, plus de feu et d'air que d'eau et de terre, il doit par conséquent les représenter aussi

par sa figure. Or la figure que nous avons marquée renferme les quatre éléments et le mystère de la croix (voy. le ch. VIII, 14) (1). Ainsi, en lui sont renfermés le mâle et la femelle, le Soleil et la Lune, qui sont son père et sa mère ; voyez ce qu'en disent Théophraste, Arnaud de Villeneuve, Basile Valentin, et puis vous me croirez. Mais si vous êtes un véritable connaisseur et amateur de la croix, en lui ouvrant les entrailles, vous y trouverez un *esprit rouge, soufre solaire,* ou le *sang du Soleil,* d'une volabilité extraordinaire ; et puis vous trouverez, dans la partie inférieure de son corps, une *terre virginale saline,* qui est le *lait de la Lune,* la partie fixe et fixative de son propre esprit et de son âme ; Sendivogius l'appelle *sel ammoniac, caché dans le ventre de notre magnésie.* Vous me direz que vous voulez bien le croire, mais que vous aimeriez mieux le voir ; je vous réponds que, si c'est le bon plaisir de l'Auteur de la nature, vous le verrez, et vous en jouirez pour sa gloire et pour le soulagement de votre prochain, car il s'en fait assurément une forte grande médecine, et le Seigneur ouvre volontiers ses trésors à ses enfants, en secondant la volonté de ceux qui le craignent, afin qu'ils en fassent un jeu dans lequel ils découvrent les merveilleux effets et ressorts de la nature et de l'art ; le tout consiste dans l'artifice que les sages appellent leur *magistère,* dont l'invention est aussi difficile que la pratique en est aisée à cause de sa simplicité.

(1) [Le passage rappelé est le suivant :

« Devant de finir ce chapitre, il me tombe dans l'esprit un mystère très particulier de la croix, surtout par rapport à son usage et à la fin très salutaire. Nous avons vu, que la Croix fait un Globe, qu'elle embrasse par ses quatre angles : l'espace entre ces quatre angles fait les quatre éléments : la terre est en bas à gauche ; elle doit devenir eau, qui est vis-à-vis à la droite, par la pénitence ; l'eau doit se sublimer et se purifier, se subtiliser et spiritualiser par la prière et oraison du cœur, pour devenir air, qui est en haut au-dessus de l'eau : l'air, qui est une eau raréfiée et spiritualisée, doit devenir feu par les mouvements et raffinements sacrés de l'amour pur et constant : le feu enfin doit se cuire par le feu de cette même charité ardente, afin qu'il acquière par ces épreuves de feu le degré de fixité permanente, qti résiste à toutes les épreuves du feu de la colère divine, et qu'il devienne un Or pur transparent mélé d'eau et de feu, qui est son dernier degré, dans lequel néanmoins, il peut être exalté de degré en degré, de vertu en vertu, de clarté en clarté, par la main de l'Ouvrier tout puissant, pendant l'abîme de l'éternité sans fin, qui donnera sans doute des gradations toujours plus excellentes : soupirons ! et aspirons ! »].

Je n'oserais vous l'écrire, parce que l'écrit pourrait tomber entre des mains indignes, mais j'ose bien vous dire deux mots à l'oreille : écoutez-les et prenez-y bien garde ! *Soyez le secourable et miséricordieux Samaritain, apprenez bien sa médecine, son application et son usage ;* voilà tout ce que j'en puis dire, et c'est bien assez.

« VIII. Vous trouverez aussi les merveilles de la croix dans d'autres sujets et surtout dans le vitriol ⊕ , quoiqu'il n'ait point la croix entièrement parfaite, car c'est aussi un produit merveilleux de la croix ; il importe néanmoins d'en faire un bon choix. Basile assure que la *médecine universelle* est cachée dans le *vitriol de Hongrie ;* la *pierre calaminaire,* surtout celle de Leipzig, en donne aussi un fort précieux qui a *le grain fixe solaire. Mars et Vénus,* ou *Mars* plutôt *par Vénus,* en fait aussi un fort noble, et ces deux font ensemble le *mariage* si célèbre auprès des amateurs de la Sagesse ; pendant leur conjonction, il s'élève une vapeur très spiritueuse et nécessaire à un Grand Ouvrage ; il faut prendre cette vapeur avec des filets bien subtils ; dans le reste on trouve un vitriol bien beau, dont on tire par des opérations fort subtiles et de difficile découverte un *soufre solaire,* ou *or philosophique vivant.* Mais, sans vous embarquer dans des travaux qui occupent trop l'esprit devant leur entier développement, vous pouvez vous servir de quelque vitriol que vous preniez seulement comme d'un *aimant,* pour demeurer dans la grande simplicité de la nature et de l'art ; il en est pour sûr l'un des meilleurs qui se rencontrent dans l'universalité des choses naturelles, à cause de sa faim avide, de sa crudité, et de sa terre styptique, qui retient ce qu'il a attiré. L'opération en est si simple, si naturelle et si facile, que je n'ai pas besoin de l'écrire pour ne point vous soupçonner d'ignorance ; ce qu'il a attiré doit être cuit très longtemps d'une certaine manière de répétition, jusqu'à ce qu'il montre les couleurs de l'arc-en-ciel, signe de grâce et de réconciliation, et que les gouttes pesantes tombent dans le fond du vase récipient, presque comme un mercure commun distillé : ce qui vous donnera un *ophtalmique* et *anti-épileptique* merveilleux, et même quelque chose de plus si le Seigneur vous ouvre les yeux. Cet ouvrage s'appelle *Aimantique.*

(à suivre).

Paul Chacornac.

LE COFFRE D'HÉRACLIUS

ET LA

TRADITION DU « TÂBÛT » ADAMIQUE

Nous revenons sur la question de l'énigmatique coffre de l'empereur Héraclius, contenant les images des prophètes depuis Adam jusqu'à Mohammad (1). On se rappelle que ce dépôt de tradition impériale, qui fut montré pendant une rencontre de nuit à Constantinople aux trois Compagnons du Prophète envoyés en ambassade par le premier Calife, Abû Bakr aç-Ciddîq, était dit remonter, dans sa forme du moment, au Prophète Daniel, auteur de ces exemplaires qui, tout en étant ainsi « prophétiques », ne constituaient cependant que des « copies » : les originaux, qui étaient d'origine proprement « divine » — car c'est Dieu même qui « les avait confié à Adam » — faisaient partie du fameux « Trésor d'Adam » (*Khazânatu-Adam*), que Dhû-l-Qarnayn avait rapporté de son expédition au Couchant du Soleil.

Un tel contenant, à cause d'un tel contenu, n'est pas sans rappeler — certes de loin —, le thème symbolique de l'Arche d'Alliance des Fils d'Israël. Mais ce sont encore des données islamiques qui permettront de voir ce rapport, qui, d'ailleurs, semble avoir échappé jusqu'ici à l'attention des historiens ; et en retour, on pourra mieux se rendre compte de la nature du dépôt d'Héraclius.

Comme on le sait, l'Arche d'Alliance était elle-même un coffre, fait sur un ordre divin très précis et plein de détails, dans le cadre du plan du Tabernacle. Elle conte-

(1) Voir *E.T.*, mai-juin 1962, pp. 141-144, notre chronique des Revues.

nait tout d'abord les deux Tables de la Loi ou du Témoignage qu'y déposa Moïse (cf. Exode : *40*,20 ; Deutéronome : *10*,5), à quoi furent ajoutées ensuite, l'Urne d'or contenant la manne et la Verge d'Aaron qui avait fleuri (cf. Hébreux, *9*, 4); on a dit quelquefois la même chose pour le Deutéronome lui-même qui au début avait été déposé seulement à côté de l'Arche (cf. Deut. *31*, 24-26). Du côté islamique, il est question de l'Arche une seule fois dans le Coran, dans un passage de la sourate de la Génisse, qui, malgré des différences spécifiques, évoque l'histoire de Saül (en arabe : Tâlût) : « Leur prophète (= Samuel) leur dit : Le signe de sa royauté (celle de Tâlût) (sur vous) sera le fait que le *Tâbût* (= l'Arche) viendra chez vous : dans celui-ci (se trouve) une *Sakînah* (= Shekina, Présence, Grande Paix) de votre Seigneur et un Reste (*Baqîyah*) de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron : les Anges le portent. En ceci il y a un signe pour vous, si vous êtes des croyants » (Coran, *2*, 248). Les commentaires ordinaires de ce passage, tout en coïncidant quelques fois avec les données judaïques, assignent cependant à cette « Arche », (en hébreu *Arôn*), plus exactement à ce *Tâbût* — car il y a ici une significative question de terminologie sacrée, sur laquelle nous reviendrons plus loin — une origine bien antérieure à Moïse. C'est là un point fort étrange, car on se trouve loin du récit biblique relatif à la construction de l'Arche d'Alliance au temps de Moïse, et nous n'avons jamais vu que l'on ait fait état de cette différence et qu'on en ait rendu compte.

Cette tradition, courante dans les commentaires coraniques du verset en question (1) et dans les chroniques religieuses, dit que Dieu avait fait descendre du Paradis pour Adam, un coffre (*tâbût*) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam jusqu'à Mohammad, le Sceau de la Prophétie (2), et qu'après la mort d'Adam, ce dépôt fut en possession de Seth après

(1) Cf. Les Commentaires d'Al-Baghâwî (m. 516/1122), d'Ar-Râzi (m. 606/1209) d'Al-Baydâwî (m. environ 691/1292) et d'Al-Khâzin (m. 791/1340).

(2) At-Tabari (m. 310/922) ; *Tafsir*, au verset 248 de la sourate de la Génisse, rapporte une tradition d'Ibn Abbas disant qu'Adam est descendu du Paradis avec ce *Tâbût* et avec le *Rukn* (l'« Angle » ou le « Fondement » devenu et appelé plus tard la Pierre Noire de la Kaabah).

lequel il passa par voie d'héritage prophétique jusqu'à Abraham et Ismaël et ensuite aux prophètes d'Israël, dont Moïse représente certes un point marquant, mais dans une lignée ininterrompue.

Voici maintenant les passages essentiels d'une version plus longue et plus riche en détails de cette tradition du *tâbût,* telle qu'elle est rapportée par Ath-Tha'labî (m. 427/1035) (1) :

« Les Commentateurs coraniques (*ahlu-t-Tafsîr*) et les historiens traditionnels (*ahlu-l-Akhbâr*) rapportent qu'Allah — qu'Il soit exalté — a fait descendre du Paradis un *Tâbût* pour Adam — sur lui le salut divin — lorsqu'il envoya celui-ci sur la terre. Ce coffre contenait les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, et avait des casiers (*buyût*) au nombre des « envoyés » d'entre les prophètes (2) ; le dernier casier était celui de Muhammad — sur lui la Prière et le salut divins — et était fait en hyacinthe rouge. (3)...

« Le *tâbût* était de trois coudés sur deux, fait en bois de *chamchadh* (buis) revêtu d'or. Il resta chez Adam — sur lui le salut divin — jusqu'à sa mort, ensuite chez Seth, après lequel il fut transmis toujours par héritage dans la descendance d'Adam jusqu'à ce qu'il parvint à Abraham. A la mort de ce patriarche le dépôt passa chez Ismaël qui était l'aîné de ses fils (et avait rang prophétique, plus

(1) Qiçaçu-l-Anbiyâ (Histoire des Prophètes). Ed. Al-Halabî, Le Caire, 1937, pp. 224-226.

(2) Selon le hadith du Prophète le nombre total des Prophètes (*Anbiyâ*) est de 124 000 dont 313 sont des Envoyés (*Rusul*).

(3) Signalons au passage que ce détail est tout à fait concordant avec les données que l'on a par ailleurs sur la symbolique des Gemmes en Islam. Chez Muhyîu-d-Dîn Ibn Arabî par exemple (dans ses « Prières sur le Prophète ») Seyidnâ Muhammad est désigné comme étant la Perle Blanche (*Ad-Durratu-l-Baydâ*) - symbole de l'Intellect Premier - qui descend sur l'Hyacinthe Rouge (*al-Yaqûtatu-l-Hamrâ*) - celle-ci étant l'Ame Universelle en tant qu'engagée par la relation individuelle ; autrement dit l'Hyacinthe Rouge désigne l'âme individuelle elle-même considérée uniquement comme individualisation de l'Ame Universelle. Cette dernière conçue à l'état transcendant de principe universel est représentée dans la même symbolique par l'Emeraude Verte (*Az-Zumurrudatu-l-Khadrâ*). Nous ferons remarquer, aussi, à l'occasion, que la notion de « Chatons de Bague » (*fuçûç* sing. *façç*) telle qu'elle est illustrée par les *Fuçûçu-l-Hikam,* « Les Chatons des Sagesses » (ou des Formes de Sagesse) d'Ibn Arabî n'est au fond, qu'un cas particulier d'application du même symbolisme des gemmes, combiné en outre avec celui des « sceaux ».

exactement de *rasûl*, « envoyé divin ») et à la mort de celui-ci il se trouva chez son fils Cédar (en arabe *Qaydhâr*). — Ici se place un long épisode que nous devons concentrer : Les descendants d'Isaac réclamèrent le *tâbût* en disant qu'il ne pouvait être hérité que par un prophète ce que n'était pas Cédar. Celui-ci, qui au début n'avait pas consenti, voulut un jour ouvrir le coffre, mais n'y parvint pas. Il entendit une voix céleste lui dire : « C'est un héritage prophétique et il ne peut être ouvert que par un prophète. Rends-le à ton cousin Jacob, l'Israël d'Allah ! » C'est ce que Cédar fit aussitôt ; Jacob lui fit alors en échange l'Annonce (*Bichârah*) de la manifestation mohammadienne, à la fin des temps, par une pure lignée arabe. — « Le *tâbût* parvint plus tard à Moïse qui y déposa la Thora et des objets à lui (*at-Tawrât wa matâen mîn matâi-hi*) et resta chez lui jusqu'à sa mort ; ensuite il passa dans la possession des prophètes des Bânû Israël jusqu'au temps de Samuel. Entre temps son contenu avait atteint l'état (*takâmala amru-t-Tâbût*) dont parle Allah dans son Livre (Coran, 2, 248) ».

Ce contenu, le Coran l'indique, comme on l'a vu plus haut, très succintement : « une *Sakînah* de votre Seigneur et un Reste (*Baqîyah*) de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron ». Il n'est pas question là-dedans, tout au moins explicitement, des « images des Prophètes », ce dépôt primordial dont parlent les légendes arabes évoquées par les commentateurs à propos de la mention du *tâbût*. La seule chose s'y trouvant qui pourrait être envisagée comme antérieure à Moïse même est cette *Sakînah* du Seigneur des Fils d'Israël. Mais comme le problème qui se pose à cet égard est assez spécial et complexe nous l'examinerons un peu plus tard. Pour le moment, nous rapporterons ce que l'on dit encore de la *Baqîyah*, ce Reste de l'héritage amramite. Ath-Tha'labî, dont nous suivons la relation, dit : « Les commentateurs disent que dans le coffre se trouvaient : le Bâton (*açâ*) de Moïse, les fragments (restés) des (premières) Tables (cassées) (*rudâdu-l-Alwâh*) — car lorsque Moïse (en colère) jeta les Tables celles-ci se cassèrent et une part en fut de ce fait « enlevée » (retirée) (1) ; alors il recueillit ce qu'il en restait et

(1) Une tradition d'Ibn Abbâs reproduite par At-Tabarî et Ath-Ta'labî (*ibid.* pp. 176-177) précise qu'il n'en resta de cette première forme des Tables que le sixième.

le mit dans l'Arche ; s'y trouvaient également deux (nouvelles) tables de la Tora (*Lawhâni mina-t-Tawrât*), une Urne avec de la Manne (*Qafîzun mina-l-mann*) qui descendait pour les Fils d'Israël dans le Désert, les deux Sandales (*na'lâni*) de Moïse, ainsi que la Tiare (*amâmah*) et la Verge (*açâ*) d'Aaron (1).

« Quand les Fils d'Israël étaient en divergence sur quelque chose ce *tâbût* émettait un oracle (*takallama*) et tranchait entre eux (*hakama baynahum*), et, quand ils étaient au combat contre l'ennemi, ils le mettaient devant l'armée et obtenaient la victoire. Mais quand ils tombèrent dans la désobéissance et se corrompirent, Allah les assujettit aux Amalécites (= Philistins) qui eurent la victoire sur eux et leur enlevèrent le coffre sacré ». — Le récit fait ensuite le résumé des événements survenus au temps de Samuel et Saül et explique la « venue du *Tâbût* » chez les Israélites comme un signe de la royauté de Saül. A l'occasion, selon divers hadiths des Compagnons, il est rapporté que Dieu avait préposé quatre Anges pour conduire l'Arche qui de façon ordinairement visible, était portée par deux jeunes vaches (cf 1er *Livre de Samuel,* ch. VI), et Ibn Abbas précise : « Les Anges portaient le *Tâbût* entre le ciel et la terre, et les hommes ayant vu qu'il fut déposé dans la maison de Saül, reconnurent la royauté de celuici » (2) ; cette dernière exégèse si elle était à prendre au sens direct, dépasserait le texte coranique et ne trouverait aucun point d'appui dans les textes bibliques. Les paroles d'Ibn Abbas expriment un côté plus subtil et proprement intuitif des événements : Saül représente le « moment » de ce rétablissement de l'ordre et son « support » spécifique, mais il n'est pas nécessairement l'agent extérieur du retour de l'Arche, ni même l'hôte de celle-ci. Chose curieuse, dans la Bible, l'histoire de Saül n'a apparemment, qu'un rapport épisodique avec celle de l'Arche : *1er Samuel,* ch. XIV, 18 ; mais les données islamiques confirment ce rapport et le soulignent, alors que du côté judéo-chrétien on considère que la mention de l'Arche même dans le passage

(1) Ismaîl Haqqî (*Rûhu-l-Bayân*) ajoute la Bague à sceau de Salomon (*Khâtamu Sulaymân*).

(2) On peut remarquer que l'Arche apparaît ainsi nettement, comme une forme sensible de la *Merkaba* (le Trône divin) soutenue par les quatre Anges figurés dans la vision d'Ezéchiel.

respectif n'est pas sûre, et on la remplace plutôt par la mention de l'éphode sacerdotal qui avait également une fonction oraculaire.

Le document que nous venons de citer n'a évidemment pas la rigueur d'un hadith prophétique et on ne saurait l'utiliser sans une certaine réserve ; ainsi surtout quand il s'agit du contenu du *Tâbût,* les objets énumérés sont recueillis par le narrateur d'après des relations distinctes que nous connaissons par ailleurs comme venant de nombreux traditionnistes qui chacun, en mentionnant un ou deux de ces objets, répondait ainsi cependant à la question globale : en quoi consistait la *Baqîah,* le « Reste de ce qu'avait laissé la famille de Moïse et celle d'Aaron » dont faisait mention le verset du Coran, 2, 248. Toutefois certaines choses peuvent être comptées comme des données fermes, et il nous revient seulement la charge de les mieux situer et interpréter.

Ainsi, l'existence d'un *Tâbût* antérieur à Moïse et qui se confondrait finalement avec l'Arche d'Alliance n'est pas à prendre dans un sens qui implique une identité de forme sensible ; il suffit d'en retenir l'idée d'un dépôt primordial, permanent en principe, constitué par une réalité transcendante et opérative au sens le plus général, mais proprement « divine », condensée ou attachée à un support sensible, idée qu'illustre par ailleurs la tradition du Graal; ce qui n'exclut toutefois pas des modifications de contenu et de forme de ce dépôt selon les changements des conditions du cyclique traditionnel. Cette tradition islamique correspond au fond à certaines données que l'on trouve dans ce qu'on appelle les apocryphes chrétiens. Il est question souvent dans de tels écrits d'un « Trésor d'Adam » et d'une « Caverne des Trésors ». (1).

(1) Notamment, Adam, après sa sortie du Paradis, aurait imploré le Seigneur de lui donner quelque objet venant du Paradis et c'est ainsi qu'il reçut l'« or », l'« encens » et la « myrrhe », où l'on reconnaît les offrandes des Roi-Mages et donc les attributs du Ternaire de fonctions ésotériques du Centre suprême. D'ailleurs dans son « Testament », Adam demanda à Seth et à ses descandants d'embaumer son corps avec de la « myrrhe » et de l'« encens » et de l'enfermer dans une « arche » qu'ils devaient déposer au point central du monde (pour ce qui est de l'attribut de l'« or », on aura remarqué que les traditions islamiques parlent d'un *Tâbût* « recouvert d'or »). (Voir *Dictionnaire des Apocryphes III*).

En tout cas, à une telle acception des choses invite déjà le fait même que les descriptions que l'on donne des deux «coffres» présentent des différences notables qui peuvent les faire ainsi relever de symbolismes différents. Celui d'Adam était en ce bois de *chamchâdh* (traduit «buis») provenant nécessairement du Paradis, et constituait une œuvre directement « divine » comme son contenu, alors que celui de Moïse fait par les constructeurs israélites, était en bois de *sétim* (ce qu'on traduit quelques fois par « acacia »). Les deux étaient « dorés » (les détails à ce sujet manquent toutefois totalement pour le *tâbût* d'Adam alors qu'ils sont très nombreux pour l'Arche d'Alliance), mais leurs dimensions diffèrent : le premier est de « trois coudées sur deux » (*thalâthatu adhra'in fî dhira'ayn*), — et il n'y a pas de variation sur ce point dans les diverses formes de cette tradition arabe, — le deuxième est de deux coudées et demie en longueur et d'une coudée et demie en largeur ainsi qu'en hauteur (Exode, 25, 10).

De plus les noms mêmes que porte l'Arche dans les deux traditions judaïque et islamique sont étymologiquement différents, ce qui ne peut être sans signification, ni rester ici sans conséquence, alors que l'on a de chaque côté des textes sacrés sémitiques qui emploient normalement les mêmes racines pour les mêmes thèmes de l'histoire sacrée évoquées. En hébreu, et cela dans les textes qui la mentionnent, l'Arche de l'Alliance ou du Témoignage construite du temps de Moïse est désignée par le terme *ârôn* dont la racine existe aussi en arabe avec le sens de « cachette », « repaire ». Dans le Coran où elle n'est mentionnée comme telle qu'une seule fois, dans le verset déjà cité plus haut, elle est désignée par le terme (articulé) *at-Tâbût* au sujet duquel plusieurs dérivations étymologiques sont possibles. Selon l'opinion qui a prévalu chez les commentateurs, il vient de la racine *Tâba* (lettres : *tâ-wâw-bâ*) qui exprime l'idée de « retour » (d'où celles de « repentir » et « réconciliation ») que l'on justifie ici de différentes façons, mais qui pourraient être plutôt en rapport avec l'idée d'un certain retour de grâce divine envers Israël ; le retour de l'Arche se trouverait impliqué en quelque sorte dans le nom même sous lequel le Coran désigne celle-ci dans la circonstance exceptionnelle dont il s'agit ; en tout cas, au point de vue verbal, ce « retour » n'est pas exprimé autrement dans le texte ; le verbe employé, *an ya'*

tiyakum donne : « que le *Tâbût* vienne chez vous » et non : « qu'il revienne chez vous ». On pourrait même dire qu'une telle appellation ne peut convenir pour l'Arche d'Alliance qu'en tant qu'elle opère un retour après une disparition ou un éloignement, ce qui était effectivement le cas dans l'histoire de Samuel et de Saül, mais, comme le verbe employé n'énonce que l'idée de simple « venue », l'explication pourrait se trouver dans un changement intervenu soit quant à l'identité exacte de l'objet sacré soit quant à celle des destinataires ; sans insister autrement, les deux explications nous semblent possibles concuramment : si par exemple ce qui « revenait » ainsi n'était plus l'intégralité du dépôt parti, le « retour » n'en était pas un en toute rigueur, et on peut même penser à quelque « adaptation » de ce dépôt à des circonstances traditionnelles nouvelles ; en tout cas le texte coranique laisse possible une acceptation de ce genre, au moins parce qu'il est question d'un « reste *de* ce qu'à laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron » nuance partitive à laquelle les commentateurs et les traducteurs ne prêtent guère attention. D'autre part, si ceux auxquels est destiné l'objet sacré n'ont plus la même qualité que les détenteurs antérieurs, là non plus on ne peut parler d'un « retour » exact : or effectivement le retour de l'Arche se produit au moment où l'on introduit la Royauté en Israël et après une prévarication du sacerdoce (à quoi fut due d'ailleurs la perte de l'Arche) (1). Nous pensons même que les deux explications que nous avons envisagées sont compatibles et solidaires, car elles ne sont que les deux aspects du changement constitutif traditionnel intervenu alors.

(*à suivre.*)

Michel VÂLSAN.

(1) N'est-il pas significatif à cet égard que Samuel déclare, s'adressant au peuple après l'institution de Saül comme roi et lors de son propre retrait de la judicature : « Vous m'avez dit : « Non ! Un roi doit régner sur nous ! alors que Jéhovah, votre Dieu, c'est Lui votre Roi ; Voici maintenant le roi que vous avez choisi, que vous avez demandé ! Jéhovah a établi un roi sur vous ». Plus loin dans le même discours il leur impute encore à faute d'avoir fait cette demande : « Vous verrez combien est grand au regard de Jéhovah le mal que vous avez commis en demandant pour vous un roi ». 1ᵉʳ *Samuel, XII,* 12-17).

LES CINQ PRÉSENCES DIVINES

(suite et fin) (1)

En présentant ici — ou en rappelant — des concepts ayant trait aux émanations cosmogoniques, nous sommes parti de l'idée que toutes les erreurs philosophiques et scientifiques du monde moderne procèdent essentiellement de la négation de la doctrine dont il s'agit ; autrement dit, ce qui fausse les interprétations modernes du monde et de l'homme à leur base même et leur enlève toute chance d'être valables, c'est cette monotone et obsédante ignorance des degrés suprasensibles de la Réalité, ou des « cinq Présences divines ». C'est là une constatation qui s'impose à quiconque est plus qu'un simple logicien de l'expérience sensible.

L'évolutionnisme par exemple, cet enfant le plus typique de l'esprit moderne, n'est qu'une sorte de succédané : c'est la compensation « en surface plane » pour les dimensions manquantes ; parce qu'on ne conçoit plus, et ne veut plus concevoir, les dimensions suprasensibles allant de l'extérieur vers l'intérieur à travers les états « igné » et « lumineux » (2) jusqu'au Centre divin, on cherche la solution du problème cosmogonique sur le plan sensible et on remplace les vraies causes par des causes imaginaires, et conformes, en apparence du moins, aux possibilités du monde matériel. On met à la place de la hiérarchie des mondes invisibles, et à la place de l'émanation créatrice, — laquelle ne s'oppose du reste aucunement à l'idée théologique de la *creatio ex nihilo*, mais en explique au contraire la signification, — l'évolution et le transformisme des espèces, et du même coup le progrès humain, seule réponse possible au besoin de causalité des matérialistes ; ce faisant, on

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept.-oct. 1962.
(2) La chaleur et la lumière symbolisent respectivement les états animique et angélique.

oublie ce qu'est l'homme, et on oublie également qu'une science purement physique, dans la mesure même où elle est vaste, ne peut mener qu'à la catastrophe, soit par la destruction violente soit par la dégénérescence, ce qui aboutit pratiquement au même (1).

La négation du monde animique, dans lequel nous sommes plongés comme des cristaux flottant dans un liquide, — mais les apparences nous font croire que ce monde se trouve dans nos corps ou derrière les écorces matérielles des choses, — cette négation, disons-nous, entraîne une réduction des réalités psychiques à des causes matérielles, et partant une fausse évaluation de tout ce qui est d'ordre mental ; c'est la mort de toute spiritualité. Outre qu'on ne sait plus rien du vaste domaine qui relève de la magie, on explique le supérieur par l'inférieur et on arrive ainsi à une parfaite déshumanisation de l'humain.

Mais même quand on accepte l'existence du plan animique tout en niant les plans supérieurs, la déshumanisation n'est guère moindre, puisqu'on rejette les causes surnaturelles, c'est-à-dire relevant de la manifestation supraformelle et ne se laissant plus enfermer, par conséquent, dans les limites de la causalité naturelle et « horizontale » ; c'est de là que provient le « psychologisme », c'est-à-dire le préjugé de tout vouloir ramener à des causes psychologiques, donc tout individuelles et profanes. Tout devient alors le fruit d'une élaboration contingente : la Révélation devient de la poésie, les religions sont des inventions, les sages sont des « penseurs » et des « chercheurs », c'est-à-dire de simples logiciens, si tant est qu'ils le sont encore ; l'infaillibilité et l'inspiration n'existent pas, l'erreur devient une « contribution » quantitative et « intéressante » à la « culture », et ainsi de suite ; c'est, sinon la réduction de

(1) C'est un abus de langage des plus pernicieux que d'appeler des « sages » les savants physiciens, dont l'intelligence — hormis leur génie s'ils en ont — est en général tout à fait moyenne, et qui ignorent tout ce qui dépasse le monde physique, donc tout ce qui constitue la sagesse. On n'a jamais tant parlé d'« intelligence » et de « génie » qu'à notre époque de nuit intellectuelle, et il n'a jamais été aussi difficile de s'entendre sur le sens de ces mots ; ce qui est certain, c'est que les hommes n'ont sans doute jamais été plus rusés et plus ingénieux que de nos jours. De l'« intelligence », il y en a à revendre, à ce niveau-là, mais la vérité, c'est tout autre chose !

tout phénomène mental à des causes matérielles, du moins la négation de toute cause surnaturelle ou même simplement suprasensible, et du même coup de toute vérité de principe. Selon cette façon de voir, l'homme n'est pas que son corps, sans doute, mais il se réduit à l'animal humain, ce qui signifie qu'il n'est plus rien ; car l'homme limité à lui-même n'est plus réellement humain.

La psychanalyse, pour ceux qui y croient, a donc la même fonction compensatoire que l'évolutionnisme : parce qu'on ne peut ni ne veut concevoir les causes réelles, on en invente de fausses, ou autrement dit : parce qu'on ne conçoit pas la causalité « en profondeur », on la projette « en surface », un peu comme si, au lieu d'expliquer un acte par la pensée qui le précède, on en cherchait la cause dans le sang ou dans les os ; mais ce ne serait encore rien si on ne cherchait, pour remplacer les causes les plus élevées, les hypothèses les plus basses.

La négation des cinq degrés de réalité empêche de comprendre, non seulement la magie, mais notamment aussi le miracle ; or ce n'est pas pour rien que l'Eglise déclare anathème celui qui rejette et l'une et l'autre. Le premier argument qu'il faut opposer à ce double rejet est le suivant : puisque l'état subtil ou animique existe, il ne peut pas ne pas faire irruption — certaines conditions plus ou moins exceptionnelles étant remplies — sur le plan des phénomènes matériels ou sensibles ; et puisque le monde supraformel, le monde des essences et de l'incorruptibilité, existe lui aussi, et même avant le monde formel, il ne peut pas ne pas intervenir « verticalement » — et contrairement aux lois dites « naturelles » — dans le monde des formes et de la matière. Afin de parer à toute équivoque, il faut avant tout s'entendre sur le sens du mot « naturel » ; ce qui dépasse la « nature » n'est nullement l'« irrationnel » ou l'« absurde », mais ce dont la causalité échappe aux mesures et aux lois du monde de la matière et des sensations. Si le « naturel » coïncidait avec tout le « logique » ou tout le « possible », il faudrait dire que Dieu aussi est « naturel », ou qu'un miracle l'est, mais ce serait là un abus de langage qui nous enlèverait tout moyen de distinguer verbalement entre une causalité en sens « horizontal » et une autre en sens « vertical » ; quoi qu'il en soit, quand les scientistes entendent parler de « surnaturel », il s'imaginent en somme qu'on croit à des phénomènes

dépourvus de causes, ou plus précisément de causes réelles et possibles (1).

Il résulte du fait que la science moderne ignore les degrés de réalité qu'elle est nulle et inopérante pour tout ce qui ne s'explique que par eux, qu'il s'agisse de magie ou de spiritualité, ou de n'importe quelle croyance ou pratique de n'importe quel peuple ; elle est, plus particulièrement, incapable de rendre compte de phénomènes humains ou autres situés dans un passé historique ou préhistorique dont la nature, ou la clef, lui échappe totalement et par principe. Aussi n'est-il guère d'illusion plus désespérément vaine — et bien autrement naïve que l'astronomie aristotélicienne — que de croire que la science moderne finira par rejoindre, par sa course vertigineuse vers l'« infiniment petit » et l'« infiniment grand », les vérités des doctrines religieuses ou métaphysiques.

***

Il faut préciser ici ce qu'il faut entendre par « forme » et « essence » : la forme est une essence coagulée, c'est-à-dire que le rapport est à peu près celui de la glace à l'eau ; le monde formel — états matériel et animique — possède donc la propriété de « congeler » des substances spirituelles, à les individualiser et partant à les séparer plus ou moins foncièrement les unes des autres. Ce n'est pas à dire que dans les sphères supérieures de l'Existence il n'y ait plus d'*ego*, mais cet *ego* des bienheureux est supraformel ou essentiel en ce sens qu'il ne constitue pas une limite d'exclusion ou un écran d'opacité à l'égard d'autres substances spirituelles ; aussi le bienheureux peut-il assumer diverses formes, sans cesser pour autant d'être un miroir transparent de Dieu et des mondes angéliques. La forme terrestre — « grossière » et « subtile » — se trouve résorbée dans sa substance essentielle ; la « personne immortelle », loin d'être dissoute par là, est au contraire délivrée d'une condition limitative, tout en restant

(1) « L'essence de la critique — disait Renan — est la négation du surnaturel », ce qui revient à affirmer que l'essence du savoir est l'ignorance de tout ce qui est essentiel.

limitée par son caractère de manifestation ; ce qu'est la forme à l'égard de l'essence, la manifestation — essentielle ou non — l'est à l'égard du Principe. Dans l'au-delà céleste, la « personne » subsiste et, de ce fait, elle peut toujours réassumer sa forme individuelle et terrestre ; « résorption » n'est pas « annihilation », mais « transfiguration ». La même chose est vraie *a priori* des Anges qui, eux, n'ont jamais possédé d'individualité terrestre, mais qui n'en peuvent pas moins assumer une forme et un *ego*, ce dont les Ecritures sacrées nous offrent de nombreux exemples ; en un mot, le fait que les êtres célestes ont dépassé la condition formelle ne saurait avoir un sens privatif, bien au contraire, car qui peut le « plus », peut aussi le « moins ».

Il y a encore une question de proportions à considérer. L'état matériel s'étend autour de nous et se perd dans les abîmes de l'espace ; et pourtant cet espace, avec ses galaxies et ses métagalaxies, ou avec ses milliards d'années-lumière, n'est qu'un grain de poussière en comparaison de l'état animique qui l'entoure et le contient, mais non spatialement bien entendu. L'état animique à son tour n'est qu'une parcelle infime à côté de la manifestation supraformelle ou céleste ; et celle-ci n'est rien au regard du Principe.

Cette « régression mathématique » du haut vers le bas se trouve compensée, si l'on peut dire, — mais ce n'est là qu'une façon de parler, — par une « progression » dans la même direction descendante : les régions se rétrécissent à mesure qu'elles s'éloignent du Principe, mais en même temps se multiplient ; l'antipode analogique de l'Infini est la quantité. La région la plus extérieure, l'état matériel ou grossier, n'est pas seulement le monde sensible que nous connaissons, car la limite extérieure de la Manifestation universelle ne peut être que contingente et approximative, elle n'a rien d'absolu ; il y a, « enveloppé » par l'état animique ou subtil, des myriades de cristallisations ou matérialisations comparables à notre monde sensible, mais sans aucun rapport avec lui et parfaitement inaccessibles à nos facultés de sensation. Et de même : au regard du cosmos supraformel ou angélique, il y a beaucoup de mondes de nature subtile ou « ignée » ; et de même encore : au regard du Principe, ces mondes de lumière que sont

les Paradis s'étendent en une profusion inimaginable, comme les gouttes d'un jet d'eau enivré par un rayon de soleil. Cette loi de « progression mathématique » vers l'« extérieur » se trouve préfigurée, *in divinis*, par les aspects de l'Etre — les Noms de qualité (*asmâ çifâtiyah*) — et aussi par la richesse des possibilités de manifestation, lesquelles en « se déversant » dans la matrice de la *Natura naturans* ou de la *Materia prima* se cristallisent en une multitude vertigineuse de créations et de créatures ; le Soi surontologique est l'Un absolu, mais son « reflet interne » comporte la première diversification qui, en se manifestant, donne lieu à des séries de projections de plus en plus diversifiées, mais incapables de rejoindre la plénitude de l'indivisible Infini.

De tout cela, la science expérimentale et pragmatique ne sait rien ; l'intuition unanime et millénaire de l'intelligence humaine ne signifie rien pour elle ; et les scientistes ne sont évidemment pas prêts à admettre que, si les mythes et les dogmes sont si divers, malgré leur accord dans l'essentiel, — à savoir une Réalité transcendante et absolue et, pour l'homme, un au-delà conforme à ses attitudes terrestres, — c'est parce que le suprasensoriel est inimaginable et indescriptible et permet des façons de voir indéfiniment variées, adaptées à des besoins spirituels différents. La Vérité est une, mais la Miséricorde est diverse.

La philosophie scientiste ignore, avec les « Présences divines », aussi leur rythmes ou leur « vie » : elle ignore, non seulement les degrés de réalité et le fait de notre emprisonnement dans le monde sensoriel, mais aussi les cycles, le *solve et coagula* universel ; c'est dire qu'elle ignore, et le jaillissement de notre monde hors d'une Réalité invisible et fulgurante et sa résorption dans l'obscure lumière de cette même Réalité. Tout le Réel est dans l'Invisible ; c'est cela qui devrait être pressenti ou compris avant tout, si l'on veut parler de connaissance et d'efficacité. Mais cela ne sera pas compris, et le monde humain suivra sa marche, inexorablement.

Frithjof SCHUON.

LES LIVRES

Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

En 1958 mourait à Paris, à 55 ans, un homme rare qui, venu de Russie, avait révélé à l'Occident la spiritualité de l'orthodoxie. En 1944 il avait fait sensation en publiant un *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, sous son nom de Vladimir Lossky, de la Confrérie de Saint-Photius, livre qui devait être traduit en anglais treize ans après. Notre revue n'avait pas alors saisi cette occasion de parler d'une œuvre capitale et c'est cette carence que nous essayons de réparer aujourd'hui.

Fils de Nicolas Lossky, philosophe russe, Vladimir L. était arrivé à Paris à 21 ans et s'était lié avec les médiévistes français en devenant à la Sorbonne l'élève passionné d'E. Gilson. En 1927 s'il intéressa à maître Eckhart et commença à réunir sur lui les éléments d'une thèse. Mais cet élève de philosophie était aussi un spirituel. A 25 ans il entrait dans la Confrérie de Saint-Photius et se persuadait que sa vocation le poussait à devenir le témoin d'une orthodoxie universelle capable de vivifier le christianisme latin. Il refusa toujours de se séparer de l'Eglise russe et resta fidèle à son ami le patriarche Serge. Il fonda l'Institut Saint-Denis où il professa en français des cours de théologie orthodoxe. Il participa à Oxford à plusieurs conférences d'études patristiques et en 1956 il fut même invité par le siège patriarcal de Moscou. Il est mort à son retour de Russie, en laissant inachevée une thèse monumentale : *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, que son élève et ami M. Olivier Clément a heureusement publiée.

« Le mérite le plus rare de cette longue étude, dit M. Gilson dans sa préface, tient à son refus de réduire la théologie d'Eckhart au développement systématique d'une seule notion ». Certes chez Eckhart la notion fondamentale reste celle de l'ineffabilité de Dieu. Mais comme elle s'exprime de bien des façons, l'étude de V. Lossky qui en étudie quelques-unes, constitue une revue des différentes manières dont les théologiens ont exprimé leur incapacité de définir la réalité divine. Dieu est-il l'Etre, ou l'Un, ou l'Intellect ? Tout cela ensemble et bien d'autres choses. Comme en Dieu tout est vrai, V. Lossky a poursuivi sa recherche en utilisant une demi-douzaine de symbolismes et il a discuté chaque fois les opinions parallèles des autres théologiens, proches d'Eckhart ou opposés à lui, avec une érudition prodigieuse et une subtilité byzantine qui font de ce beau livre un livre « difficile », comme le dit M. Gilson lui-même.

Le premier chapitre aborde un premier thème, celui du Nom qui ne peut être dit, comparable à l'Ineffable de Plotin, de S. Augustin et de Denys. Dieu est, de ce point de vue, la négation de tous les noms. Mais comme il n'est pas extérieur à ceux qui le cherchent passionnément, Eckhart reconnaît en lui les deux voies de la théologie, celle de l'anonymat et de la polymnie, la voie négative et aussi la voie positive, celle-ci impliquant tous les noms, puisque la divinité se révèle dans tout ce qu'elle produit. « L'anonymat dans la sur-essence transcendante n'exclut pas la polymnie dans l'immanence des processions manifestatrices ». La polymnie implique en effet la causalité, qui intervient quand l'apophase change de signe, quand la réalité créée paraît extérieurement à la cause créatrice, alors que dans la Cause première on peut également dire que les choses demeurent « intellectuellement », en tant que raisons incréées. Si Dieu crée, c'est, comme le dit l'Ecriture, *in principio,* en Lui-Même. En faisant de l'opération créatrice un acte divin intérieur, Eckhart veut la libérer de tout ce qui est dualité et imperfection. Mais cette parole créatrice, intérieurement unique, est entendue deux fois lorsqu'elle se manifeste à l'extérieur, ainsi que le dit le psalmiste (Ps. 61-12). C'est cette parole qui en se manifestant crée la dualité. Si la louange dans le sein de l'Un est silencieuse, la louange extérieure, celle de créatures, se traduit par la polymnie, qui converge et culmine dans un Nom unique, le nom multiforme qui domine tous les noms, l'Un, principe commun de la théogonie et de la cosmogonie. « Cette unité du tout dans l'Un, cette omni-unité divine peut être appelée « ponctuelle ». Et maître Eckhart l'exprime à l'aide du symbole géométrique de la « sphère intellectuelle infinie », dont le centre est partout et la circonférence nulle part, suivant une image fameuse qu'il emprunte au « *Livre des* 24 *philosophes* ». V. Lossky conduit par Eckhart (ou le conduisant) parvient ainsi devant la question « fameuse et embrouillée » des attributs divins, que le maître thuringien résoud, à l'opposé de St-Thomas, en estimant que la distinction des attributs appartient « totalement » à l'intellect.

V. Lossky aborde le troisième thème de ses méditations qui porte sur le Nom que Dieu se donne à lui-même. En parlant à Moïse il s'est attribué un nom : « *Je suis celui qui suis* », par une reduplication qui ouvre la controverse de l'Etre. Avec cette réponse Dieu lui-même définit une *quiddité* qui est aussi une *anité*. Dans le *sum qui sum* le sujet est identifié avec l'attribut et grâce à la reduplication le terme concret atteint le niveau de l'abstrait. V. Lossky remarque à ce propos que si l'on peut qualifier l'attitude générale de S. Thomas d'existentielle, celle d'Eckhart devrait être dite essentielle. A proprement parler on ne trouve chez maître Eckhart aucune distinction entre l'essence et l'*esse* (exister). Si l'être est une identité avec soi, dire que Dieu est un Etre ou qu'il est Un, c'est dire la même chose. Et l'acte pur d'exister de S.Thomas correspond chez Eckhart à l'acte intellectuel par lequel l'un revient sur sa propre essence inconnaissable en constatant son identité avec soi-même. Dieu seul est uniquement intellect et intellection, sans aucun autre *esse*. Et seule l'incréabilité de l'intellect des

créatures, faites à l'image de Dieu, permet leur retour vers l'identité de l'être et facilite l'union.

Passant à un autre aspect de l'apophase divine, Eckhart, suivi ou conduit par V. Lossky, parvient au niveau de la créature, considérée comme créée à l'image et ressemblance de Dieu, mais qui s'estime cependant « *loin de lui dans la région de la dissemblance* » comme le dit S.Augustin. Dans cet intervalle, la grâce, chemin de retour vers Dieu, se présente sous un double aspect, incréé et créé, virtuel et formel, dualité qui correspond aux deux niveaux entre lesquels les créatures sont écartelées. Sur cette voie de retour vers Dieu, par la grâce, l'être s'enfonce plus profondément dans la région d'une dissemblance infinie et l'intellect devra se dépasser pour atteindre Dieu. Car l'être est un voile qui doit disparaître et l'intellect est inadéquat à la béatitude. L'ascension n'a donc point de fin ce qui constitue une autre façon d'exprimer par cet acheminement vers l'inconnu l'apophase du Nom innomé.

Sous le régime de la grâce la connaissance doit céder le pas à l'amour. La « similitude » exigée par la création et la connaissance dépend de cette connaissance même et il n'y a pas en fait deux êtres semblables en dehors de l'intellect. La « ressemblance » et la « dissemblance » opposent l'être humain et l'être réel des natures créées qui ne revêtent un aspect déiforme que par une opération intellectuelle qui les hausse au niveau de leur cause essentielle. Pour se retrouver dans l'unité l'homme doit s'anéantir dans sa créabilité. Lorsque l'homme connaît comme « autre », dans sa dissemblance, il ne s'est pas encore détaché de l'extériorité créée. Dans un aspect nouveau de l'apophase eckhartienne, V. Lossky nous montre le maître emprunter le chemin de l'« *assimilatio* » à l'unité. Dans l'Un il faut voir la coïncidence de deux aspects, l'exclusion et l'inclusion, l'un et le multiple, à la fois opposés et unis. De l'assimilation à l'unité par l'analogie, telle pourrait être, grossièrement résumée, la démarche dialectique de V. Lossky à l'égard de la théologie eckhatrienne. Cependant il a soin de toujours réserver l'antinomie du transcendant et de l'immanent, du « distinct » et de « l'indistinct », du dissemblable et du « ressemblant ». Dans le plus intime de son être Eckhart est épris un mystère de la Vie, qui jaillit de son propre fond, bouillonne et se répand dans l'action créatrice. Tandis que chez S.Thomas l'analogie est une analogie de « proportionalité », on peut dire que chez Eckhart c'est une analogie « d'attribution », s'il est permis d'employer un terme technique créé deux siècles après la mort du maître.

A la fin d'un développement qu'il consacre à l'être réel des choses, Eckhart donne la définition de l'analogue par rapport à l'équivoque et à l'univoque. « L'équivoque suppose une distinction entre des choses différentes désignées improprement par le même terme ; l'univoque cerne des différences au sein de la même réalité ; quant à l'analogue il ne désigne ni des choses différentes, ni des différences au sein d'une même réalité, mais l'unique distinction qu'il signale se rapporte aux modes différents de la même chose, constituée dans la nature des créatures et dans l'être, par la « forme ». « Eckhart com-

mente à ce sujet un verset de l'*Ecclésiastique* : « Ceux qui me mangent ont faim davantage. Ils mangent car ils sont. Ils ont faim car ils sont par un Autre qu'eux-mêmes ». Telle est, sur un plan qui définit l'analogie d'attribution, une autre façon d'exprimer l'insaisissable vérité sous l'aiguillon d'une faim spirituelle. Un être créé n'a pas l'être, la vue ou la sagesse en lui-même, mais les reçoit uniquement « de Dieu en Dieu ».

Le dernier chapitre inachevé de cette enquête, multiforme dans les perspectives changeantes qu'elle adopte, se clôt sur une étude d'un symbolisme pour lequel V. Lossky montrait une particulière prédilection, celle de « l'Image dans le miroir ». Pour lui le thème de l'image, dans sa double acception, image-principe de manifestation divine et image-fondement d'une révélation particulière de l'homme à Dieu, appartenait à l'essence du christianisme. On ne pourrait pratiquer l'ascension apophatique vers la déité, inconnaissable et anonyme en elle-même, si ce qui se trouve au niveau de l'être et du connaître n'était pas son expression sur un plan moins élevé. L'homme créé à l'image de Dieu est la personne capable de manifester Dieu dans la mesure où sa nature se laisse pénétrer par la grâce déifiante, dans la mesure où elle cesse d'être uniquement une image.

Ce trop bref résumé d'une œuvre considérable ne peut donner idée du foisonnement de rapports, de l'inépuisable richesse dialectique d'une pensée, qui, faut-il l'avouer, si elle analyse avec une incomparable maîtrise la théologie des œuvres latines du grand thuringien, ne laisse pas deviner la sublime poésie de ses simples sermons allemands, plus évocateurs dans leur formules populaires et pathétiques qu'aucun cours de théologie.

Luc Benoit.

René GUENON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, recueil posthume établi et présenté par Michel Vâlsan (collection « Tradition », éditions Gallimard, 1962).

Dès 1943, en pleine occupation, grâce au bienveillant patronage de Jean Paulhan, les éditions Gallimard avaient accepté de me confier la direction d'une collection nouvelle, intitulée « Tradition », qui devait réunir les ouvrages nouveaux de René Guénon, la réimpression des anciens épuisés et d'autres travaux inédits ou traduits, émanant d'écrivains amis partageant ses idées comme A.K. Coomaraswamy ou F. Schuon. Ce n'était là qu'un projet. Mais nous savions que notre maître travaillait au Caire à un nouveau livre « *Le Règne de la Quantité* », dont le manuscrit parvint à l'un de nous en 1944, après avoir voyagé dans une amicale valise diplomatique depuis l'Egypte jusqu'en Argentine, en Suède et en Suisse. Le livre qui parut en 1945 était donc le premier d'une collection qui devait en compter une dizaine sous ma direction et qui reçut, du vivant de Guénon, aussi *Les Principes du Calcul infinitésimal* et la réédition de *La Crise du Monde moderne*. Mais

mon éloignement de Paris ne me permit pas d'assurer aux volumes qui devaient suivre une périodicité normale. J'ai donc demandé à M. Michel Vâlsan, à qui René Guénon avait confié le soin de ses éditions posthumes, d'assurer à ma place la direction de la collection et c'est donc lui qui, après quelques rééditions (*L'Esotérisme de Dante, La Grande Triade, Le Roi du Monde*), vient de faire paraître un onzième volume intitulé « *Symboles fondamentaux de la sciences sacrée* ». Cet imposant recueil de près de cinq cents pages réunit soixante-quinze articles sur les cent que René Guénon a publié de 1925 à 1950, dans diverses revues, au sujet du symbolisme et dont il n'avait repris que trente-cinq dans ses livres ultérieurs.

La distribution des articles était délicate. Et dans l'impossibilité de retoucher des pages que René Guénon eut lui-même corrigé et remanié pour en former un tout cohérent, M. M. Vâlsan s'est vu contraint d'opter, par respect du texte, à un classement analytique, peut-être un peu formaliste, et qui comprend cinq grandes sections.

Après une introduction sur le symbolisme en général, sur la science des lettres et la Langue des Oiseaux, se place un groupe d'articles sur le symbolisme du centre et du monde, sur les Terres Saintes et les signes du pôle. Le chapitre suivant est consacré aux symboles de la manifestation cyclique, sous ses différents aspects, comme le symbolisme zodiacal, le cycle annuel des fêtes traditionnelles, que suivent un petit groupe consacré au symbolisme des armes, en correspondance avec le feu du ciel. Les deux parties suivantes sont plus cohérentes, étant consacrées au symbolisme du cosmos, avec la série fameuse sur la montagne et la caverne, le zodiaque et Janus, suivie par un groupe concernant le symbolisme architectural, avec le dôme et la pierre angulaire. L'avant-dernière partie est consacrée à l'axe-du-monde et au symbolisme du passage avec des vues sur l'Arbre-de-Vie, la lumière et la pluie, l'arc-en-ciel, pour finir sur un dernier groupe centré sur le symbolisme du cœur.

Même pour ceux qui ont lu ces articles lors de leur parution, une relecture révèle des détails oubliés dans cette somme monumentale d'études sans pareilles, qui s'est étalée le long de vingt-cinq années. M. Vâlsan dont il faut louer le labeur impeccable, dans une introduction, dans des annexes et dans de discrètes notes personnelles, a essayé de redonner une unité organique à ces « membra disjecta » qui offrent des applications détaillées de principes que René Guénon a toujours défendus et aussi des exemples pour ceux qui voudraient et pourraient suivre la même méthode, dans des domaines que notre maître n'a pas eu le temps d'aborder.

LUC BENOIST.

TABLE DES MATIERES

(*) Nous rappelons que par suite d'une erreur typographique le n° de mars-avril à eu une pagination indépendante (de 1 à 48) que nous rappelons ici entre parenthèses.